

الدكتور زكي نجيب محمود

دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن  
أستاذ الفلسفة العامة بكلية الآداب  
جامعة القاهرة الأولى

# خَرَفَةُ الْمَلِيَّةِ أَفْزَقًا

مكتبة الشرق والطبع  
مكتبة المحققين الحديثة  
١٩٥٩ م - ١٩٥٩ هـ

03-B 2231 Pot

4

الدكتور زكي نجيب محمود

دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن  
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب  
جامعة فؤاد الأول

# خُرافَةُ المِيتِ أَفْزَرِيَقَا

ملتزمة النشر والطبع  
مكتبة النهضة المصرية  
٩ شارع مدني، القاهرة

الساخرة  
مطبوعة لجنة التايف والترجمة والنشر  
١٩٥٣

# فهرس الكتاب

رقم الصفحة

مقدمة ..... ج

## الفصل الأول

الفلسفة تحليل ..... ١

## الفصل الثاني

كانت وفلسفته النقدية ..... ٣٧

## الفصل الثالث

المتافيزيقا المرفوضة ..... ٦٩

## الفصل الرابع

نسبية الخير والجمال ..... ١١٠

## الفصل الخامس

(١) المتافيزيقا تحت معاول التحليل — التحليل عند مور ..... ١٤٠

## الفصل السادس

(٢) المتافيزيقا تحت معاول التحليل — التحليل عند برتراند رسل ..... ١٦٢

## الفصل السابع

(٣) المتافيزيقا تحت معاول التحليل — التحليل عند رودلف كارناپ ..... ٢٠١

دليل ..... ٢٢٩



## مقدمة

تتمكس صورة العصر على أقلام الكتّاب والمفكرين بإحدى طريقتين ،  
فهؤلاء الكتّاب والمفكرون إما أن يصوروا واقع الحياة من حولهم تصويراً أميناً ،  
بحيث يبدو على صفحات كتبهم وجه الحياة القائمة كما هو بملاحظه ومعامله وقسماته  
ولحاته ، أو أن يصوروا هذا الواقع بالثورة عليه ومحاوله قلب أوضاعه ؛ وعندئذ  
يستطيع القارئ أن ينظر إلى صفحات الكتاب ، لا ليرى وجه الحياة كما هو ، بل  
ليستدله استدلالاً من الصورة الكاملة التي خلقها صاحب الكتاب بفكره ،  
ليصلح بالكمال الذي رسمه بقلمه ، نقص الحياة الشائنة التي يريد تقويمها  
وإصلاحها ؛ فالصورة في هذه الحالة الثانية لا تصور الشبيه بشيئه ، بل تدل على  
الشيء بالإشارة إلى نقيضه ، فلو كان الناس يعيشون — مثلاً — في عصر تسوده  
القسوة والشدة والنف ، كان الأرجح أن يكتب بعض المفكرين داعين إلى  
اصطناع الرحمة والرفق والتسامح ، وإن كانوا يحبون في عصر يسوده التراخي ومبوعة  
المواطن ، فالأرجح كذلك أن يحى تفكير المفكرين في جهاته أميل إلى دعوة  
الناس إلى شيء من التماسك والصلابة والشدة ؛ ومن قبيل ذلك أنه إذا انزلق قوم  
مع نعومة الإيمان الساذج وطراوته ، ظهر المفكر الذي يدعوهم إلى التشكك  
والتعقل كما فعل ديكارت في عصره ؛ وكذلك إن غلا القوم في تقييد أنفسهم  
بشكائهم العقل ومنطقه ، ظهر المفكر الذي يثير فيهم الوجدان الشاعر ، والقلب  
النابض الحساس ، كما فعل روسو راداً على فعل فولتير وتابيه .

وعقيدتي هي أن عصرنا هذا في مصر بصفة خاصة ، يسوده استهتار عجيب في  
كل شيء ، والذي يهمنى الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا ، هي ناحية التفكير  
والتهجير ؛ فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالاً غير مسئول ،

دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس ، بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدي .  
فلو كان هذا « الارتجال » الحر الطليق من قيود الواقع وشكائمه ، مقصوراً على جوانب هينة بسيرة من حياتنا ، لما كان الأمر بحاجة إلى جهد يُبذل ، لكنه ارتجال اتسعت رفقته ، حتى شمل حياتنا العملية والعلمية كلها أو كاد ، بحيث أصبح أسراً مألوفاً أن نرى الحاكم عندنا يحكم الناس بلا عذر أو حساب ، والاقتصادي يفسدُ في مشروعاته عن غير إحصاء وأرقام ، والعالم يقول القول بلا سند أو دليل .

وهذه كلها — فى حقيقة الأمر — فروع تفرعت عن مشكلة أعم وأضخم ، هى مشكلة الأخلاق التى أحاطت بحياتنا الفردية والاجتماعية من جميع جهاتها ، فتراها بادية فى مظاهر لا تحطها العين المسرعة الدائرة ؛ وهل من سبيل أمام الرأى أن تخفى عينه هذا الاستخفاف الشامل ، الذى رفع عن كواهل الناس كل شعور بالتبعة فيما يقولون وما يفعلون ؟ لا فرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم ، وكدت أقول ألا فرق بين عالم وجاهل ، فهو استخفاف بكل شيء ، قد تغفل فى ثنايا حياتنا ، واصطبغت بلونه دنيانا بكل ما فيها من جليل وتافه ، حتى أصبح المتعقب للحق على عصر الطريق ومشقته ، هو الحقيق منا بالسخرية والضحك .

\*\*\*

وهذا كتاب يتشدد فى الشروط المفروضة على المتكلم الجاد إذا ما نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى دروس الآخرين ؛ فلئن كانت الفلسفة فى هذا الكتاب مدار الحديث ، وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والمدم ، فما ذلك إلا لنضع متوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته ، ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولاً علمياً مقبولاً وما لا يصلح — نعم إنه واجد



ها هنا شروطاً تضيق مجال القول إلى حد بعيد ، لكن ما حيلقنا إن كان القول الصادق لا يجاوز هذا المجال الضيق الضئيل ؟

وإني أصارع القارئ منذ فاتحة الكتاب ، بأنه مقبل على صفحات لم تكتب للتسلية والهوى ، لكنه إن صادف في دراسته للكتاب شيئاً من العصر والمثقة ، وبخاصة في الفصول التي تناولت فن التحليل الفلسفي ، وهي الفصول الثلاثة الأخيرة ، فأمل أن يجد بعد ذلك جزءاً ما تكبد من مشقة وعسر ، وجزاؤه هو أن يُلمَّ بطرف رئيسي هام من التفكير الفلسفي المعاصر ، لعله بذلك أن يشارك أصحاب الفكر في عصره تفكيرهم ، وتلك هي الوسيلة التي لا وسيلة سواها أمام الإنسان ليحيا في العصر الذي أراد له الله أن يعيش فيه .

سيجد القارئ في الفصل الأول من هذا الكتاب عرضاً وتأييداً لفكرة القائلة بأنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة بمحاول بها أن يصف الكون أو أي جزء منه ، وكل مهمته أن يحلل العبارات التي يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية ، تحليلاً يبين مكنون هذه العبارات حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال ؛ إذ هي مهزلة المهازل أن يجلس الفيلسوف على كرسيه في عقر داره مُسنداً رأسه على راحتيه ، زاعماً لنا ولنفسه أنه يفكر في حقيقة العالم ، كأنما العلماء أمام مخايرهم وموازينهم ومقاييسهم يلهون ويعبثون ولا يبحثون عن حقيقة العالم بحثاً هو أجدى على الناس من ألف ألف رسالة فلسفية في هذا السبيل .

وفي الفصل الثاني بحث في الفلسفة النقدية عند « كانت » أردت به أن أسوق للمستغلين بالدراسات الفلسفية مثلاً فنياً لتحليل الفلسفي كيف بلغ حداً بعيداً من الدقة والعمق على يدي رجل من أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله ، فإن وجد القارئ المادئ مشقة في تتبع هذا الفصل ، فليتركه حيناً حتى

تهيأ له الدراسة التي تعينه على ذلك ، ولن يؤثر هذا أثراً ملحوظاً في تنبئه  
لفكرة الرئيسية التي كَتَبَ الكتاب من أجلها .

وفي الفصل الثالث تحديد للميتافيزيقا بالمعنى الذي رفضه ، وقد حددناها  
بأنها مجموعة العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه  
حواس الإنسان فعلاً أو إمكاناً ؛ وبجىء بعد ذلك الفصل الرابع على سبيل  
التطبيق ، إذ جعلناه خاصاً بالبحث في الجدل التي يعبر بها قائلوها عن « القيم »  
الأخلاقية والجمالية ؛ وقد بيّنا أن أمثال هذه العبارات فارغة من المعنى ؛ فكل  
عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء بأنه جميل ، إن هي  
إلا تعبير منه عن ذات نفسه ولا تدل في العالم الواقع على شيء ، وبالتالي لا يجوز  
أن تكون موضعاً للنقاش والجدل ، لأن العالم الخارجي — عالم الأشياء —  
لا خبير فيه ولا جبال ، كما أنه لا شرف فيه ولا قبح ، فهذه كلها كلمات دالة على  
شعور المتكلم نحو الأشياء من حب لها أو كراهية ، بحكم تربيته ونشأته .

وأما القصول الثلاثة الأخيرة ، فكلها عرض لطرائق التحليل عند الفلاسفة  
المعاصرين ؛ لأننا إذ نرفض ما نرفضه من عبارات ، لا نبني ذلك على ميول  
وأهواء ، وإنما نرفضه على أساس تحليل هذه العبارات المرفوضة نفسها تحليلاً  
يدل على أنها فارغة لا تعنى شيئاً ولا تدل على شيء .

هذا هو الكتاب الذي أقدمه للقراء عامة ، والمشتغلين بالدراسات الفلسفية  
بصفة خاصة ، والأمل يحدوني أن يجيء عاملاً متواضعاً من جملة العوامل الكثيرة  
التي تؤثر في توجيه الفكر العربي . وسأعذُ القارئ صديقاً إن أيد وجهة النظر التي  
عرضتها في الكتاب ، أو عارضها ، لأنه في كلتا الحالتين سيخرج متأثراً بما قرأ .

زكي نجيب محمود

القاهرة في أبريل ١٩٥٣

# الفصل الأول

## الفلسفة تحليل

١

ألف الناس أن ينظروا بالنطق ذى القيمتين إلى القول يقوله القائل ليخبر به خيراً ؛ أى أنهم قد ألقوا أن يحكموا على الخبر بأنهم به المتكلم ، بأحد شيئين : فهو عندهم إما صواب أو خطأ ، ولا ثالث لهذين الفرضين ؛ حتى جاء المناطقة المحدثون ، فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً ، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى ، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضع أخذ وردٍّ وبحث ومناقشة ؛ فقولنا عن العدد ٢ — مثلاً — إنه زوجي قول صحيح ، وقولنا عنه إنه فردي قول خاطئ ، وأما قولنا عنه إنه « عدد أبيض » فكلام فارغ لا يكون صواباً ولا خطأ .

والفرق واضح بين الكلام الخاطئ والكلام الفارغ ، فالأول يرسم لنا صورة إلا أنها لا تصور الحق ، والثاني لا يصور شيئاً ؛ فإذا قلت لك إن المصريين عددهم خمسون مليوناً من الأنفس ، فقد قلت لك خيراً مكذوباً ، بمعنى أنني قد صورتُ لك به صورة لا تطابق حقيقة الواقع ، فأنت تستطيع أن تتصور حالة يكون عدد المصريين فيها خمسين مليوناً ، لكنك إذا أردت أن تراجع الحالة الواقعة فعلاً بالصورة التي رسمتها لنفسك ، ألفت بين الصورتين اختلافاً ، وفي هذا يكون المعنى الخطأ ، إذ نقول عن الخبر إنه خاطئ ؛ أما إذا قلت لك « إن المصريين عددهم أربع مئة مجسمّة » ، فقد قلت لك كلاماً فارغاً خالياً من المعنى ، على الرغم من أن كل كلمة على حدة لها معناها الخاص المعلوم إذا ما وُضعت في

سياقها الصحيح ؛ فمثل هذا الكلام الفارغ لا يقال عنه إنه خطأ ، لأننا قد اصطللنا على أن يكون معنى الخطأ اختلافاً بين الصورة التي يرسمها الكلام وبين الحالة الواقعة فعلاً ، فإذا لو كان القول لا يرسم صورة كائنة ما كانت ؟ عندئذ لا تكون موازنة بين الحالة الواقعة وبين صورة ما ، وبالتالي لا يكون حكمٌ بخطأ ، دع عنك أن يكون الحكم بصواب .

وقد يجوز للقول الخاطيء في حقيقة أمره ، أن يعتقد في صوابه أحد الناس فيدافع عنه ، وفي مثل هذه الحالة يحق — طبعاً — لمن شاء أن يرُدَّ هذا الخطيُّ عن خطئه ؛ أقول إن ذلك جائز الحدوث ، لأن هنالك حالة واقعة فعلاً ، لا تعتمد في واقعيتها على عقيدة المتكلم الأول ولا على عقيدة المتكلم الثاني ؛ وسبيل المناقشة بين الخصمين هو أن يحاول كل منهما أن يفتح عين زميله على تلك الحالة الواقعة لكي يُبَصِّرَه بحقيقة تفصيلاتها ، فن وَجَدَ منهما أن كلامه عنها لم يكن صورة صادقة مطابقة لتلك التفاصيل ، عرف أنه أخطأ ، ثم ارتدَّ إلى الصواب ؛ فافرض مثلاً أن هنالك حالة واقعة فعلاً ، هي أن الطمى الذى يحمله النيل في فيضانه أثناء الصيف ، آت من هضبة الحبشة ، ثم افرض إلى جانب ذلك رجُلين : أحدهما « يعتقد » في صدق العبارة الآتية « النيل ينقل الطمى أيام الفيضان من أوغندة » ؛ والثاني يعلم أن ذلك قول خاطيء ، ويريد أن يرُدَّ صاحبه إلى الصواب ؛ ها هنا يكون مدار المناقشة بين الرجلين هو الحالة الواقعة فعلاً ، والتي لا تعتمد واقعيتها على عقيدة أىٍّ منهما ، وقد يستطيع الثاني أن يفتح عين الأول على تلك الحالة الواقعة . فيعلم أن الصورة التي كان رسمها بقوله : إن النيل ينقل الطمى من أوغندة ، لا تطابق الواقع فيرتدَّ عنها إذا أراد لنفسه صواباً .

من ذلك ترى أن المناقشة جائزة حين يكون القول خاطئاً ، لكنها ليست بذات موضوع إذا كان كلام المتكلم فارغاً ، لأنه لن يكون هنالك « صورة » مرسومة بالكلام ، حتى نستطيع أن نوازن بين الأصل وصورته ، انرى إن كان

بينهما تطابق أو لم يكن ؛ هبني زعمت لك « أن المصريين أربعٌ مُجَدَّة » —  
فإذا أنت قائل إزاء هذا الزعم تأييداً أو تنقيداً ؟ لا شيء ، لأن الكلام لم يرسم  
صورة يمكن مقارنتها بأصلٍ هناك ، فلا تأييد ولا تنقيد ، أعني أن المناقشة تنفي  
من أساسها .

والغاية التي يهدف إليها هذا الكتاب ، هي أن يبين أن « الميتافيزيقا »<sup>(١)</sup>  
كلامها كله فارغ من هذا القبيل ، لا يرسم صورة ، ولا يحمل معنى ، وبالتالي  
لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأي ؛ فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له  
معنى ، وجب أطراح الفلسفة التأملية — وهو اسم آخر نطلقه على الأبحاث  
الميتافيزيقية — وما يدور مدارها من صنوف التفكير ، بحيث لا يبقى بين أيدينا  
في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضة .

## ٢

« إنني لأرجو أن يتبين القارئ في وضوح خلال قراءته لهذا الكتاب ، أن  
« المشكلات الفلسفية » المزعومة إنما نشأت من طريقة استعمال « الفلاسفة »  
للألفاظ والعبارات ، إذ تراءم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن  
الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم — اتفاقاً مفهوماً بالعرف — على أن يستخدموا  
بها تلك الرموز اللغوية ، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم ؛ وقد  
لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليل ، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها  
« مشكلات » تستدعي التفكير والتأمل ، وتنتظر الحل والجواب ؛ والحق أنها  
أخلاق من رموز لا تدل على شيء ألبتة ، فإذا استوجبت منا شيئاً فهو حذفها  
حذفاً من قائمة الكلام المقبول ؛ يقول « ونجنشتين » : « معظم ما كتب من

---

(١) كلمة « الميتافيزيقا » مستعملة هنا بمعنى مستحدده تفصيلاً فيما بعد ، ونكتفي الآن بالقول  
إن الميتافيزيقا الرقوشة هي مجموعة العبارات التي تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس .

قضايا وما سئل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية ، ليس باطلا فحسب ، بل خاليا من المعنى ؛ فلسنا نستطيع لذلك أن نجيب عن هذه الأسئلة إطلاقا ، وكل ما نستطيعه حيالها هو أن نقرر خلوها من المعنى ؛ إن معظم أسئلة الفلاسفة وقضاياهم ناتجة عن عدم فهمنا لمنطق لغتنا ... فلا عجب إذن أن تكون أعمق مشكلاتهم ليست بمشكلات<sup>(١)</sup> .

إن الكلمات والعبارات التي تتألف منها اللغة ، رموز اصطلاح الناس على استخدامها بطريقة معينة ليتم التفاهم ، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدي هذا الذي خلقت من أجله ، أعني لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع ، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلى السامع شيئا ، كان حتما علينا أن نرفض قبولها جزءا من لغة التفاهم ؛ وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم . على أن الكلام لا يكون مفهوما عند السامع ، إلا إذا كان في استطاع هذا السامع أن يتصور طريقة لتحقيقه وتصديقه إذا أراد ؛ فإذا قلت لصاحبي : « إن في هذا الصندوق أربع برتقالات » ثم إذا كان صاحبي هذا متفقا معي على مدلولات « صندوق » و « أربعة » و « برتقالة » — فضلا عن مدلولات الكلمات البنائية « إن » و « في » و « هذا » — كان في إمكانه أن يحقق هذا الذي أزعمه له ، فإن وجد القول مطابقا للواقع صدّقه ، وإلا فهو قول كاذب ؛ وفي كلتا الحالتين — حالي صدقه أو كذبه — يكون القول كلاما مفهوما ، لأنه رسم لاسمه الصورة التي يتوقع أن يجدها في عالم الواقع .

لكن قارن هذا بكل من العبارتين الآتيتين :

- (١) إن في هذا الصندوق أربع مشقرات .
  - (٢) الإنسان حرارة لما زاويتان قائمتان .
- نجد أن العبارة الأولى غير ذات معنى ، لاحتوائها على كلمة « مشقرات »

التي لا مدلول لها فيما اتفق عليه الناس من رموز دالة ، فلا يعلم السامع ماذا عساه  
واحد في الصندوق إذا أراد أن يتثبت من صدق ما قاله القائل ؛ والعبارة الثانية  
غير ذات معنى كذلك ، على الرغم من أن كل لفظة منها ذات مدلول متفق عليه ،  
لأن الألفاظ قد وضعت في غير سياقها الذي يجعلها ذات معنى ؛ فإذا أنت صانع  
بمثل هاتين العبارتين لو صادقتهما فيما تقرأ أو تسمع ؟ إنك لن تتردد في حذفها  
وإهمال شأنهما ، لأنه من البعث أن تقف عندهما متفكراً متدبراً .

ونحن زاعمون لك الآن أن كل عبارة ميتافيزيقية هي من أحد هذين النوعين ؛  
فهي إما مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين  
الأشياء المحسوسة ، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولاتها ، لكنها  
وضعت في غير السياق الذي يجعلها تفيد معناها ؛ وإذا فالعبارات الميتافيزيقية  
فارغة من المعنى ، وليس لنا بدٌّ من حذفها<sup>(١)</sup> .

وانظر إلى هذه الأمثلة الآتية مما يقوله الميتافيزيقيون ، نسوقها لك متعجلين ،  
ليتضح للمعنى المراد ؛ على أننا سنعود في بقية الكتاب إلى تفصيل القول في طرائق  
التحليل التي تكشف لنا عن خبيء العبارات الميتافيزيقية ، لأنه كثيراً جداً  
ما تقوم للوهلة الأولى أن عبارة معينة ذات معنى مفهوم ، حتى إذا ما حللتها وأمعنت  
في تحليلها ، وجدتها منطوية على خلاء ، بل على ما هو شر من الخلاء ، لأنها  
تخدع خديعة إيجابية حين توهمنا أنها ذات معنى وذلالة ، وقد يستتبع معناها الوهمي  
كثيراً من أوجه النشاط والعمل ، والأمركة ضلال في ضلال .

\* \* \*

فليس على الفيلسوف الميتافيزيقي من بأس في أن يقول — مثلاً — إن  
« الروح عنصر بسيط<sup>(٢)</sup> » كما قد يقول زميله العالم إن « الذهب عنصر بسيط » ؛

(١) Weinberg, J. R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٤

(٢) أفلاطون في محاورة فيدون — انظر « معاورات أفلاطون » ، تريب المؤلف ،  
ص ٢١٤ وما بعدها .

لكن زميله العالم حين يقول ذلك عن الذهب ، فإنما يقوله ، وأنايب المعامل تحت يديه ، وهناك قطعة الذهب ، فيظل محاورها بتجاربه أمام المشاهدين ، حتى لا يجد أحداً بدءاً من التسليم بأن قطعة الذهب ستظل ذهباً ، ولا تتحلل إلى عناصر أخرى ، وبهذا يكون الذهب عنصراً بسيطاً ، وبهذا نفسه أيضاً يتحدد معنى كلمتي «عنصر بسيط» ، وهو ألا يكون الشيء قابلاً للتحلل إلى أجزاء مختلفة الخصائص ، فأى جزء منه كأي جزء آخر ؛ أما صاحبنا الفيلسوف حين يقول القول نفسه عن «الروح» ، فهو يستحل لنفسه ألا يتقيد بهذه الضوابط والمراجعات ، فلا أنايب هناك ولا معامل ولا «روح» بين أصابعه ؛ إنه نطق بصوت زاعماً أنه رمز يرمز إلى شيء بين الأشياء ، ثم زعم أن ذلك الشيء المرموز له من صفاته أنه لا يتحلل إلى أجزاء مختلفة ، بل مهما حللته وجدت أجزاءه متشابهة بعضها مع بعض ... هذا جميل ، ونريد الآن أن نعرف مدى صدق هذا الزعم ، فأول ما نلتزمه في هذا السبيل ، هو أن نمسك بذلك الشيء لنختبره ، فلا نجده بين الأشياء ؛ ماذا حلل فيلسوفنا — إذناً — فوجده متشابه الأجزاء ؛ أين المسمى الذي أطلق عليه اسم «روح» ثم راح يزعم له الصفات ؛ إن موضع الجدل الآن ليس هو أن يقال عن الروح بسيطة كالذهب أو مركبة كالبرونز ، بل هو أن الشيء الذي يوصف بالبساطة أو يوصف بالتركيب ، ليس كائناً بين الأشياء ؛ فإ الفرق بين أن تقول «إن الروح عنصر بسيط» وأن تقول «إن السُّوح عنصر بسيط» — حين يكون لفظ «السوح» رمزاً لغير مرموز له ؛ — أنا في كلنا الحالين صفر اليدين من الشيء المراد تحليله لمعرفة بساطته أو تركيبه — ولما كان الكلام المفهوم كما قدمنا ، هو وحده الكلام الذي يمكن التحقق من صدقه أو كذبه ، كانت العبارة السابقة بغير معنى ، وكان الزعم بأنها «مشكلة» فلسفية ناشئاً من استخدام رمز بغير مدلول .

احذف كلمة «روح» وضع الرمز «س» ، وقل : «س عنصر بسيط» ؛



ثم اشترط أن يكون معنى بساطة العنصر ألا يتحلل إلى أجزاء من غير نوع واحد؛ ثم حاول أن تحكم بالصدق أو بالكذب على عبارة «س عنصر بسيط» تجد حكمك هذا مستحيلاً ما لم تعرف أولاً أى شيء بين الأشياء ترمز إليه «س» فإن وضعنا مكان «س» كلمة «هواء» وقلنا «الهواء عنصر بسيط» كان الكلام كاذباً لأن الهواء مركب من أكثر من عنصر واحد، وإن وضعنا مكان «س» كلمة «أوكسجين» وقلنا: «الأوكسجين عنصر بسيط» كان الكلام صادقاً، لأن الأوكسجين لا يمكن تحليله إلى أجزاء تختلف بعضها عن بعض؛ وفي كلتا الحالتين السابقتين يكون الكلام مفهوماً، لأننا وجدنا «الشيء» الموصوف بالبساطة كاذباً في الحالة الأولى وصادقاً في الحالة الثانية؛ لكن ضع مكان «س» كلمة «سوح» وقل: «السوح عنصر بسيط»، فهل نستطيع الحكم بصدق أو بكذب قبل أن نعرف ماذا عسى أن يكون هذا «السوح» لتأخذ في تحليله ومعرفة بساطته أو تركيبه؟ وإن كان ذلك كذلك، فالأمر نفسه يقال عن عبارة «الروح عنصر بسيط» — هذا كلام فارغ من المعنى، لأن فيه رمزاً لا يشير إلى سموز له بين عالم الأشياء؛ فلا إشكال هناك فيما عدا مجاوزة التكلم حدود الكلام المفهوم — يقول «ريودلف كارناب»<sup>(١)</sup> في ذلك ما يلي: «لو تقدم لك عالم بقضية لا يمكنك أن تستنبط منها ما عسك أن تدركه بالحدس، فماذا يكون موقفك إزاءه؟ افرض مثلاً أنه زعم لك أن الأجسام ليست فقط تتأثر في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر، وهو أن للأجسام مجالاً آخر تتأثر فيه أيضاً، وهو مجال «اللاذبية» — فإذا سأله: ماذا عسى أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال «اللاذبي» تبعاً للنظرية المزعومة؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس؛ أو بعبارة أخرى إذا سأله هذا السؤال فاعترف بمجره عن تقديم طريقة معلومة يمكننا بمقتضاها أن

نظم ما يمكن مشاهدته بالحس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللاذبي » — فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ لا شك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي يتخذ صورة الكلام وليس منه — إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط .

\*\*\*

وليس هل الفيلسوف من بأس — مثلاً ثانياً — في أن يسأل : « هل المعاني الكلية التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات في العالم الخارجي ؟ »<sup>(١)</sup> كما يسأل زميله الاقتصادي : هل أوراق النقد التي في السوق يقابلها أو لا يقابلها رصيد من الذهب في خزائن المصارف ؟ لكن العالم الاقتصادي حين يسأل سؤاله ، يعرف كيف تكون الوسيلة إلى جوابه ؛ فهذه هي أوراق النقد تراها وتلمسها ونعلم أن عددها كذا وقيمتها للكتابة عليها كيت ، وهذا هو رصيد الذهب ووزنه كذا وقيمته كيت ؛ وإذا فأوراق النقد تساوى رصيد الذهب في القيمة أو لا تساويه ؛ وأما الفيلسوف فيسأل سؤاله وليس هنالك أمامه « معان كلية » يستطيع لها وزناً أو قياساً ... إنه يحاول أن يوازن بين طرفين ، مع أن أحد الطرفين لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود في عالم الأشياء ، لأن عالم الأشياء مؤلف كله من جزئيات ، لكل جزئي منها مكانه وزمانه ، وأما « المعنى الكلي » فليس هناك ، ليس هو على المقاعد ولا في الخزائن ؛ فكيف أبحث عما يقابله وهو نفسه غير موجود ؟ هب سائلاً سألك : هل « للمعنى الكلي » صورة في المرأة التي في غرفتك ؟ فعلاً تبحث في صفحة سرائتك لكي تجيب بالإثبات أو بالنفي ؟ إن فيلسوفنا حين يحاول الموازنة بين « المعاني الكلية » في ناحية و « الأشياء » في ناحية أخرى ، ليعلم إن كانت للأولى مقابلات في الثانية ، إنما يوهم نفسه بأنه « يوازن » مع أن « الموازنة » مستحيلة لأن كل كفة من كفتي الميزان لا بد لها

---

(١) مشكلة المعاني الكلية معروضة بقى من التفصيل في كتابي « النطق الوضعي »

من « شيء » يوضع عليها لتتم الموازنة — لكن فيلسوفنا رغم هذه الاستمالة ، ما يزال يسأل سؤاله باحثاً عن جواب ، ثم لا يجد الجواب ، فيقول : إنها « مشكلة فلسفية » تتطلب التفكير والحل ؛ والحقيقة هي ألا جواب لأنه لا سؤال ، فلا يكفى أن ترص الكلمات رصاً وتضع علامة الاستفهام في آخرها ليكون ثمة سؤال ينتظر الجواب ، بل لا بد أن يكون هناك « الشيء » الذى هو موضع التساؤل ، حتى يمكن الجواب — يقول « ونجنشتين »<sup>(١)</sup> : « الجواب الذى لا يمكن التعبير عنه ، سؤاله كذلك لا يمكن التعبير عنه فاللفظ [الذى يستحيل الجواب عنه] ليس له وجود » .

\*\*\*

وليس على الفيلسوف بأس فى أن يقول — مثلاً ثالثاً — إن الشيء المادى لا يوجد إلا وهو مدرك<sup>(٢)</sup> ، على نحو ما يقول زميله العالم — مثلاً — إن الزئبق الصلب لا يوجد إلا والحرارة أقل من ٣٨٨٦ درجة تحت الصفر بمقياس فهرنهايت ؛ لكن العالم الطبيعى حين يقول ذلك ، فى استطاعته أن يمسك ببضعة من زئبق سائل فى أنبوبة ، وأن يأخذ فى خفض درجة حرارته درجة درجة ، ليرى هو ومن أراد أن يرى معه ، فى أية درجة سيتحول الزئبق السائل إلى زئبق صلب ؛ وإذا فقد شاهد الزئبق فى الحالتين : فى الحالة التى كانت درجة الحرارة فيها أكثر من ٣٨٨٦ تحت الصفر بمقياس فهرنهايت ، وفى الحالة التى كانت درجة الحرارة فيها دون ذلك ، فرأى أن الزئبق لا يكون متجسداً إلا فى الحالة الثانية دون الأولى — أما زميلنا الفيلسوف حين يصوغ قضيته على هذا الفرار ، قائلاً إن الشيء لا يوجد إلا وهو مدرك ، فليس فى وسعه أن يتخبر إلا حالة واحدة ، وهى عندما يكون الشيء مدركاً ... إتنى الآن أنظر إلى خزانة كتبى ، فأرى فيها صفوفاً من الكتب خلف لوح الزجاج ، لكننى لا أرى الكتب

(١) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus : ٦٠٠

(٢) هو مذهب « بركلى » المعروف .

التي رَصَصْتُهَا في أجزاء الخزانة التي تحجبها أبواب خشبية ، فبناء على هذا المبدأ الفلسفي المذكور ، لا أحكم بالوجود إلا على الكتب التي أراها . وأما الكتب التي لا أراها الآن لاحتجابها وراء الحواجز الخشبية فهي غير موجودة ، فنسأل فيلسوفنا : كيف لا تكون موجودة وقد رأيتها منذ لحظة حين فتحت الأبواب الخشبية ، كما أستطيع أن أراها بعد لحظة إذا كشفت عنها الغطاء من جديد ؟ فيجيبك : إنها كانت موجودة منذ لحظة لأنك كنت تدركها ، وقد توجد بعد لحظة لأنك ستدركها ، وأما الآن فهي ليست موجودة لأنها غير مُدْرَكَة — أعود فأقول : إن فيلسوف هذا المبدأ قد أشار في مبدئه هذا إلى حالتين : حالة إدراكه لشيء وحالة عدم إدراكه له ، ثم قال إن الشيء يكون موجوداً في الحالة الأولى دون الثانية ، مع أن الحالة الثانية — بحكم التسمية نفسها — لا تقع في حدود خبرته وبالتالي لا يجوز له الكلام فيها .

إن أمثال هذه « المشكلات الفلسفية » المزعومة إن هي إلا لعب بالألفاظ ؛ فنحن إذ نقول : « إن الشيء لا يوجد إلا وهو مُدْرَك » إنما نستعمل كلمة « يوجد » بمعنى « يدرك » فكأننا نقول : « إن الشيء لا يُدْرَك إلا وهو مُدْرَك » وهو تحصيل حاصل لا يفيد شيئاً .



ومن هذا القبيل نفسه « مشكلة فلسفية » أخرى — وهو مثل رابع نسوقه لما تزعمه الفلسفة من مشكلات — وأعني مشكلة الإدراك الحسي لشيء ما ، فهل يجوز لي أن أحكم بوجود الشيء نفسه في الخارج مع أن كل ما لدى منه حاضرات حسية ؟ مثال ذلك : إنني أرى الساعة الآن قائمة على مكنتي ، وأسمع دقاتها ، فكل ما لدى منها انطباعٌ لونيٌّ على عيني واهتزازٌ صوتيٌّ في أذني ، فهل تمثل هذه الحاضرات الحسية شيئاً خارجاً موضوعاً هنالك على سطح المكتب بعيداً عني ، أم أن حقيقة الساعة هي هذا الانطباع اللوني والاهتزاز الصوتي لا أكثر ؟

والحق أنك لو أمعنت في الأمر قليلا ، لما رأيت فيه إشكالا ، لأن المشكلة المزعومة هنا - كما هي الحال في المثل السابق - قد نشأت من طريقة استعمالنا للكلمات ، وليست هي بالمشكلة التي تدور حول الوقائع ذاتها ؛ ولكي نتصور ما نريده ، افرض لنفسك شخصين مختلفا مذهباً ، أما أحدهما فيقول بأن الحاضرات الحسية مُعْطَيَات جاءتنا من شيء خارجي ، وأما الآخر فيقول بالمذهب الثاني وهو أن الحاضرات الحسية هي كل ما هنالك من حقيقة ، ولا شيء خارجي هناك ؛ فكيف السبيل لأحد الرجلين أن يقنع الآخر كي ينحسب ما بينهما من خلاف ؟ ليس هنالك من سبيل لأنهما لا يختلفان على واقعة بذاتها ، حتى يمكنهما الرجوع إليها في تصديق أحدهما وتكذيب الآخر ، وإنما الاختلاف على « الاسم » الذي يطلقه كل منهما على تفصيلات للموقف الذي هما بصدده ، والذي لا خلاف بينهما على تفصيلاته ، فأحدهما « يفضل » أن « يسمى » الموقف بلفظي « حاضرات حسية » وأما الآخر فيؤثر أن يطلق على الموقف نفسه اسما آخر ، هو « شيء خارجي » - ولزيادة الإيضاح نقول : افرض أن رجلين قد شاهدا وهما سائران معا في الطريق ، حيوانا مميّنا ، لا يختلفان على وصف ما يشاهدان منه ، أي أنه لو طلب لكل منهما أن يذكر كل التفصيلات التي تتجمع لديه عن الحيوان المشاهد ، لجاء الوصف في كلتا الحالين متطابقاً أتم التطابق ، ثم افرض بعد ذلك أن أحد الرجلين قد أصر على أن يسمى هذا الذي يراه « ذئباً » بينما أصر الآخر على أن يسميه « ثعلباً » ، أفلا يكون الاختلاف بينهما على التسمية دون الخبرة التي يخبرانها ؟ إنه إذا أراد أحدهما أن يصحح الآخر ، فلا يرجع به إلى شيء من تفصيلات المشاهدة ، لأنه لا اختلاف عليها ، وإن جاز أن تقوم بينهما مناقشة في أمر اختلافهما ، فينبغي أن تكون المناقشة في أي التسميتين « أفضل » - مثل هذا هو الاختلاف الذي يقوم بين الفلاسفة حين يقول فريق منهم : إننا ندرك الحاضرات الحسية وحدها ، ويقول فريق آخر بل إننا ندرك الأشياء الخارجية التي

بشت إلينا بتلك المعطيات الحسية : لا اختلاف بين الفريقين على تفصيلات الخبرة ، فما يقع في خبرة الفريق الأول هو نفسه ما يقع في خبرة الفريق الثاني ، إنما أثر الفريق الأول أن يسمى هذا النوع للمعين من الخبرة « حاضرات حسية » ، بينما اختار الفريق الآخر أن يسميه « أشياء خارجية » فإذا جاز للفريقين أن يقوم بينهما مناقشة وبحث ، فينبى أن ينحصر الأمر في اختيار أفضل الاسمين للدلالة على الموقف لا أكثر ولا أقل .

• • •

ومثل "خامس وأخير ، نسوقه لك توضيحاً لما أردناه ، حين زعمنا أن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من للدلول والمعنى ، وأن « المشكلات الفلسفية » وليدة لعب بالألفاظ لا أكثر ولا أقل — يقول « برادلى » وهو من أعظم الفلاسفة الإنجليز الحديثين — يقول هذه العبارة الآتية في سياق كتابه المشهور « المظهر والحقيقة »<sup>(١)</sup> : « يدخل المطلق في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ؛ ومعنى ذلك عنده — فيما أظن — أن العالم في سيره التطورى الذى جمل يتقدم به من الحالة السديمية إلى الحالة التى هو عليها الآن ، بما فيها من نبات وحيوان وإنسان ، قد تأثر بمدة عوامل من بينها عامل اسمه « المطلق » ؛ لكن هذا « المطلق » — على الرغم من أنه قد عمل على تطور العالم وتقدمه من حالة إلى حالة — فإنه هو نفسه ثابت على حالة واحدة ، لا تطور فيها ولا تقدم .

لو قال لنا عالم بيولوجى إن اختلاف البيئة يؤدى إلى تطور الحيوان من حالة إلى حالة ، رأيته يقول القول وفى كراساته الأدلة التى جمعها من مشاهداته ، لأنه حين يقول مثل هذا القول لزملائه علماء البيولوجيا ، لا يفترض أن هؤلاء الزملاء سيجلقون منه القول كأنه وحى أوحى به إليه من السماء ، وفى استطاع كل زميل أن يدحض له قوله بمشاهدات أخرى إن كانت عنده مشاهدات أخرى من شأنها

---

(١) Appearance and Reality . والكتاب ملء بأمثال هذه العبارة

أن تدحض ما زعم ؛ وهكذا يجرى الأمر بين العلماء إثباتاً ونفيًا . فمن يثبت منهم أمراً فإنما يثبته بما قد شاهد . ومن ينفي أمراً فإنما ينفيه بما قد شاهد كذلك .

ولو قال لنا متحدث في الشؤون اليومية إن إخراج الحكومة للتميرة قد أدى إلى تطور الأسعار من حالة إلى حالة ، رأيته أيضاً يقول القول وعلى لسانه الأمثلة بما قد رأى في السوق . فقد كان البرتقال ثمنه كذا وأصبح كيت ، ولك — إن أردت — أن تذهب إلى السوق لتثبت أو تنفي

فما بال الفيلسوف يميز لنفسه ، ويميز له الناس — فيما يظهر — أن يرسل ألفاظه إرسالاً بغير حساب أو عتاب ؟

ذلك لأنى إذا طالبت « برادلى » بأن يشير لى إلى شيء من الأشياء التى أعرفها ، أو فى مستطاعى أن أعرفها إذا شئت — إذا طالبت به بأن يشير لى إلى شيء يكون هو « المطلق » للزعم ، لأرى إن كان عاملاً من عوامل تطور العالم — كما زعم — أم لم يكن ، أنكر على مؤالى ، لأنه فيلسوف ميتافيزيقى كتب له الله فى لوحه المحفوظ أن يرجع إلى السماء من حين إلى حين ، ليعلم هناك أن « المطلق » يفعل هذا ولا يفعل ذلك .

لو طالبت « برادلى » بأن يشير لى إلى « المطلق » الذى يحدثنى عنه ، كان أقل ما يعترض به على ، هو أن ما يشار إليه إنما يكون فى مكان معلوم وزمان معلوم ، أما « المطلق » فلا مكان له ولا زمان ، وإلا لما صح وصفه بأنه مطلق من القيود ... كيف إذا عرفته يا صاحبي ؟ إنك لا تعرف إلا الأشياء ذوات المكان المعين والزمان المعين ، أم وهبك الله باباً من أبواب المعرفة لم يفتحها أمانى ؟ أليست حواسى وحواسك سواء ؟

لا ، لا ، يا صديقى — هكذا أتصور الجيب قائلاً — ليس الأمر هنا موكولاً إلى الحواس من عيون وآذان وأصابع ، بل الأمر طريقه « العَدَسُ » أو العيان العقلى المباشر .

هذا جميل ، ولست أريد أن أضيق عليك ما قد وسمه الله لك ، فأدرك  
بحدسك هذا آفاق السماء ما استطعت ، لكنك الآن تمدني أنا بما قد أدركت ،  
وإذا فمن حق عليك أن تترجم لي إدراكك هذا باللغة التي أفهمها ، أنا الذي  
لم يهبني الله ما وهبك من « عيان عقلي مباشر » ؛ فإن استطعت كان عيانك العقلي  
هذا اسما آخر على ما أسميه أنا الإدراك بالحواس ؛ وإن لم تستطع ، كان عليك أن  
تصمت ، أو كان لي أن أسد أذني فلا تسمع ، إذ ما غناء موجة صوتية ترسلها  
شفئك لا تداني على شيء مما أفهم ؟

إن كلمة « المطلق » لها معناها الذي اتفقنا عليه ، فإن سألت الخادم :  
أربطت الكلب إلى سلسلته أم تركته مطلقا ؟ وأجابني الخادم : بل تركته  
مطلقا ، ارتسمت عندي صورة لما وقع ، وفي مستطاعي أن أراجع الخادم فيما  
يقول ، فأبحث عن الكلب لأرى أحواله على الصورة التي رسمها لي الخادم أم هو  
على غيرها ؟ وإن سألت التاجر : الأسعار الناكهة مقيمة بتسعير رسمي أم هي  
مطلقة ؟ ثم أجابني بأنها مطلقة ، فقد رسم لي صورة أستطيع أن أراجع الأمور  
الواقعة لأتبين هل صدق في رسمه لصورة الواقع أم كذب .

هذا — أو شيء كهذا — هو معنى « مطلق » كما اتفقنا ؛ فيجيب فيلسوف  
ميثافيزيقي ليزعم « أن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه  
لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، فلا يكون لعبارة معنى ، لأنه استخدم لفظا متفقا  
على معناه في غير السياق الذي يحفظ له ذلك المعنى ؛ وإلا فمدني ماذا عساي أن  
أجد في ظواهر الطبيعة كلها ، مما يثبت هذا القول أو ينفيه ؟ هبني قلت لذلك  
الفيلسوف : لا ، بل المطلق لا يدخل في تطور العالم وتقدمه ؛ أوقات له : لا ،  
بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم ؛ فما الذي يتغير في صورة الكون  
بين حالتَي الإثبات والإنكار ؟ إن الكلام إذا كان له معنى مفهوم فلا بد أن  
يكون هناك في عالم الأشياء الواقعة فرق بين إثباته ونفيه ؛ فالفرق واضح في عالم



الأشياء بين قولي : « إن الكلب مطلق » وقولي : « إن الكلب ليس مطلقا » ؛  
فأدرك كيف تتغير صورة الأشياء بين حالتى نقي القول وإثباته ، فالقول  
ذو معنى مفهوم ، وإلا فهو فارغ لا يدل على شيء .

وهكذا نستطيع أن نمضى فى ذكر أمثلة مما يقوله الفلاسفة فى « مشكلاتهم »  
المرعومة ، لتعلم كيف وإلى أى حد استباحوا لأنفسهم أن يستخدموا ألفاظ اللغة  
التي تعاقده الناس على أن تكون لها معان محددة لكي يتم التفاهم ، استباحوا  
لأنفسهم أن يستخدموا تلك الألفاظ على نحو يخدم أغراضهم فى خلق مشكلات  
موهومة ، ولا يستقيم مع طريقة استخدامها فى العلوم وفى الحياة اليومية الجارية  
على السواء ؛ ولا غرابة بعد ذلك أن يتصدى لأمثال هذا كله « جورج مور »  
فيدحض العبارات الفلسفية على أساس مجازاتها لغة الحديث الجارية ، ويتخذ  
من ذلك محورا لطريقته فى التحليل<sup>(١)</sup> ، كما سنفصل القول فى حينه ... « فكم  
من فيلسوف يستمد قيمته من غموض عبارته أكثر مما يستمدّها من رجحان  
فكرته ؛ وعندى أن فكرته هذه تفقد ما فيها من قوة الإقناع لو صيغت فى عبارة  
أكثر دقة واتساقا<sup>(٢)</sup> » .

والحق ألا إسراف ولا تجنّب من رجال العلوم ، حين يهاجمون الفلسفة  
قائلين : إنها حين تبحث فى مشكلات مثل وجود الله وخلود الروح وحرية  
الإرادة ، فإنما تنسج نظرياتنا من رهوس الفلاسفة نسجا لا تستند فيه إلى تجربة ؛  
ولذلك كانت الفلسفة راكدة لا تسكاد تخطو كما تخطو العلوم ، فلا تزال تناقض  
اليوم نفس المشكلات التي ناقشها اليونان الأقدمون ، أما العلم فغير ذلك ، إذ  
هو يبنى على ما قاله السابقون ثم يمضى<sup>(٣)</sup> .

(١) Norman Malcolm, Moore and Ordinary Language (The Philos. of Moore, ed. by Schilpp)

(٢) Hans Reichenbach, Russell's Logic (The Philosophy of B. Russell, (٢) ed. by Schilpp)

(٣) Broad, C.D., Scientific Thought (٣) المقدمة

وجدير هنا بالذكر أن نشير إلى دفاع في هذا الصدد ساقته « الدكتور  
رُوث سو<sup>(١)</sup> » في كتاب حديث أخرجه لتدافع به عن الميتافيزيقا في وجه  
المتكرين لها من رجال الوضعية المنطقية ، إذ قالت إنه ليس صحيحاً ما يُعترض به  
على الفلسفة من أن مشكلاتها باقية على حالها ، على خلاف العلم الذي يتقدم لأن  
النظرية الحديثة فيه تحل محل النظرية القديمة ؛ ذلك عندها اعتراض ليس ثمة  
ما يبرره ، لأنه يستحيل على فيلسوف اليوم أن يتجاهل النتائج التي وصل إليها  
« كانت » والفلاسفة التجريبيون الإنجليز — لكننا نحب أن نردف هذه  
الملاحظة بأن « كانت » والفلاسفة التجريبيين الذين تعتمد عليهم في دفاعها ، هم في  
الحقيقة من فلاسفة التحليل ، وسنرى في غضون هذا الكتاب ، أن ما نهاجه  
هو « الميتافيزيقا » بمعناها التقليدي ، أى بمعنى البحث في أشياء لا تقع تحت  
الحس ، « كالمطلق » و « الجوهر » و « الشيء في ذاته » وما إلى ذلك ؛ وأما  
التحليل — تحليل القضايا العلمية وكلام الناس في حياتهم اليومية — فأمر مشروع  
بغير شك ، لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والمبارات ، دون أن يدعى  
إثبات حقيقة عن شيء من أشياء العالم ؛ وسبرى القارئ بعد قليل ، أننا نؤيد  
وجهة النظر القائلة بأن « الفلسفة » إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط  
الإنسانى ، بحيث تؤدي عملاً يساعد على تقدم الفكر في شتى ميادينه ، فلا مندوحة  
لها عن قصر نفسها على التحليل وحده — تحليل ما يقوله غير الفلاسفة من الناس —  
قائلون لسوام ، وعليهم التوضيح ؛ يقول « وتجنشتين » : « الطريقة الصحيحة  
لفلسفة هى ألا نقول إلا ما يمكن أن يقال ، أعنى ألا نقول إلا قضايا العلم الطبيعى ،  
أى أن نقول شيئاً لا شأن له بالفلسفة [ بمعناها التأمل ] ، ولو أراد قائل أن يقول  
شيئاً في الميتافيزيقا ، فملينا أن نبين له أنه لم يوضح ماذا تعنى رموز بينها في قضاياها ،  
[ أى نبين له بأن قوله ليس بذى معنى مفهوم ] »<sup>(٢)</sup> .

(١) Ruth Saw, Vindication of Metaphysics (1951) : للنسبة

(٢) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus : ٦.٥٣

« موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »<sup>(١)</sup> هكذا يقول « ونجشئين » ، ونقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضاً نريد أن نقول وندافع عن هذا القول ؛ فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان ، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها « موضوعها » الخاص الذي تبحث فيه . شأنها في ذلك شأن سائر العلوم ؛ لا ، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها . الفلسفة طريقة بغير موضوع ؛ إنها تأخذ العبارة التي تحملها من هذا العلم أو من ذاك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس في حياتهم اليومية ؛ فلقد سمع طالب صيني بفيلسوف الإنجليز المعاصر « جورج مور » (G.E. Moore) قارحاً إليه ليأخذ عنه ، ما دام الرأي قد أوشك على إجماع بأنه في الفلسفة للعاصرة إمام ؛ وإذا برجاء الطالب يخيب خيبة كبرى ، لأنه لم يجد عند هذا الفيلسوف المشهور حديثاً في الكون وأسراره ، وفي الحياة والموت والخلود ، كما كان يتمنى ويشتهي ، بل وجد الرجل يتناول عبارات إنجليزية بالتحليل ، لا ينتقى في ذلك ولا يختار ؛ فلا بأس — مثلاً — في أن تكون العبارة التي يحللها هي « الدجاجة تبيض » أو « هذه محبرة كبيرة » — ياضعة الأمل إذن ، فما جاء هذه الرحلة الطويلة ليسمع كيف يتحدد معنى كلمة أو عبارة في اللغة الإنجليزية<sup>(٢)</sup> .

إن هنالك طائفة من الأفكار جعل الناس يتبادلونها في وصف تجاربهم وخبراتهم ، تسلياً منهم بأنها معلومة مفهومة ، فتراهم يتحدثون عن هذا الشيء أو ذاك ، عن المقاعد والنوافذ وما إليها . يتحدثون عنها فيقولون إنها في « مكان » معين وإنها في اللحظة الفلانية من « الزمان » قد حدث لها كيت وكيت ، وأنها

(١) المرجع نفسه ، ١١٢ ر ٤ .

(٢) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٦ من المقدمة

( ٢ — يتأخرها )

« تنفير » لهذا « السبب » أو ذلك ؛ ثم يأتي العلم فيأخذ هذه الأفكار من الاستعمال اليومي ليستعملها بدوره بغير تعديل كبير ، فيستخدم فكرات « المكان » و « الزمان » و « التنفير » و « السببية » وغيرها ، كأنما هي واضحة المعنى لا تحتاج إلى تحليل وتفسير .

لكنها في حقيقة الأمر فكرات غامضة بعيدة جداً عن التحديد والوضوح ، وإذا لم يكن غموضها هذا بادياً في معظم حالات استعمالها ، فذلك لأننا في معظم هذه الحالات إنما نستعملها في دائرة لا يكاد يكون هنالك اختلاف بيننا في حدودها ، غير أننا قد نبأوز هذه الدائرة أحياناً ، وعندئذ يبين ما كان يكتنف تلك الفكرات من غموض ، لما يقوم بيننا عندئذ من اختلاف في معانيها ، « فمثلاً قد نسأل عن مكان دبوس فتتفق جميعاً على مكانه ، ثم نرى صورته في المرآة فنسأل عن مكان تلك الصورة ، وهل نقصد بالمكان هنا نفس ما نقصده حين نسأل عن مكان الدبوس ؟ عندئذ نمجز عن الجواب حتى نحدد أولاً معنى « مكان »<sup>(١)</sup> .

فالهمة الأساسية للفلسفة هي أن تتناول أمثال هذه الفكرات التي نستعملها كل يوم في الحياة الجارية وفي العلوم ، تتناولها بالتحليل الذي يحدد معانيها تحديداً دقيقاً ؛ وإنها مهمة خطيرة ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأي شيء كأننا ما كان ، هي ولا شك خطوة إلى أمام في سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به ؛ وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة ، فالكيمياء تستخدم فكرة « العنصر » والمهندسة تستخدم فكرة « المكان » والميكانيكا تستخدم فكرة « الحركة » وهكذا . لكن لا هذه ولا هذه ولا تلك — باعتبارها علوماً طبيعية — من شأنها تحديد معاني هذه الفكرات ، فهي تتخذها نقطة ابتداء ،

فالمكان في الهندسة — مثلاً — مفروض وجوده ، وبقى أن نقسمه إلى مثلثات ومربعات ودوائر ، لنعرف خصائص كل شكل من هذه الأشكال .

الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في حياتهم اليومية ؛ فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خيراً جديداً عن العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لأن هذا الحكم يقوم به فريق آخر ، هم العلماء ، كل في علمه الذي اختص به ؛ فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة ، وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك ، وهكذا . بل مهمة الفيلسوف هي أن يحلل ويوضح المعاني ، حتى لقد عرفت « سوزان لانجر » الفلسفة بأنها « علم المعنى »<sup>(١)</sup> .

وهنا قد يسأل سائل : ولماذا لا نترك توضيح معاني الألفاظ والعبارات في كل علم إلى أصحاب ذلك العلم ؟ أليس العلماء أدرى بما يستخدمونه في علومهم من ألفاظ وعبارات ؟

والجواب عن هذا السؤال ذو شطرين :

فأولاً — ليس ثمة ما يمنع العلماء من القيام لأنفسهم بهذه المهمة ، بل كثيراً ما قاموا بها ؛ غير أنهم إن فعلوا ذلك ، كانوا فلاسفة إلى جانب كونهم علماء ؛ فقد كان « نيوتن » فيلسوفاً في محاولته تحديد كلمة « كتلة » ، وكان « أينشتاين » فيلسوفاً في تحديده لمعنى « الآنيّة » ، وكان « رسل » فيلسوفاً في تحديده لمعنى « العدد » ، ذلك لأن القضية العلمية هي التي تقول شيئاً عن ظاهرة من ظواهر الطبيعة . أما إن دار بحثك — لا عن ظواهر الطبيعة مباشرة — بل عن « كلمة » أو عن « عبارة » ، فإنك بذلك تدخل في نطاق آخر غير نطاق العلوم بمعناها الدقيق ؛ وهذا النطاق الآخر هو ما اخترنا له كلمة « فلسفة » .

---

(١) راجع كتابها Susanne K. Langer, The Practice of Philosophy وهو من الكتب التي توضح هذه الوجهة من النظر .

وثانياً — إن العلماء في أغلب الأحيان لا يقومون بهذا التحديد لألفاظهم ، فكثيراً جداً ما يستخدمون كلمات مثل « مكان » و « زمان » و « مادة » بغير الوقوف عندها ليحللوا معانيها ، لأنهم قد لا يشعرون بحاجة إلى هذا التحليل فيما هم بصدد من استخراج للقوانين العلمية ؛ وإذن فن حسن الحظ أن رضيت جماعة من الناس لأنفسها أن تسيّر أمام عربة العلوم — أو إن شئت فقل إنها تسيّر وراءها — تنسقط الكلمات والمبارات التي يكون لها أهمية خاصة ، فتجعلها موضوع بحثها ، حتى إذا ما وضعت كلمة منها بالتحليل ردّوها إلى العلم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية .

وذلك هو معنى قولهم إن الفلسفة كانت في بدء تاريخها تضم المعرفة الإنسانية كلها ، ثم أخذت العلوم تنسلخ من حظيرتها علماً بعد علم ؛ لأن الألفاظ العلمية بدأت غامضة . فإذا كنا نسعى من يحاول توضيح لفظ فيلسوفاً ، إذاً فكل محاولة في بداية تاريخ الفكر كانت فلسفة ؛ ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئاً شيئاً ، وكلما وضح منها جانب أصبح علماً قائماً بذاته ؛ ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشغولين بتوضيح ألفاظ غامضة في مجالات فكرية معينة ، مثل الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع ، ولذلك فهذه كلها ما تزال تُعَدُّ « علوماً فلسفية » ، فهي من مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد بلغتتهما ألفاظها .

ليس هناك كما أسلفنا غير الفلسفة ما يجعل تحديد المعاني شغله الشاغل ؛ فالكيمياء تستخدم فكرة « العنصر » ، والمهندسة تستخدم فكرة « المكان » ، والميكانيكا فكرة « الحركة » ، وهي جميعاً تقرر أن معاني هذه الألفاظ مفهومة ؛ وإذا تعرض العلماء لها بشيء من التحديد ، قائماً يفعلون ذلك بما يكفي لموهم فقط ، أما إذا راح عالم يتعقب التحليل — لفكرة يستخدمها — حتى النهاية ،

دون أن يكتفى بما يكتفى بحته العلى ، فإنه بذلك يكون قد ترك دائرة علمه ودخل في « فلسفة ذلك العلم »<sup>(١)</sup>

#### ٤

إذا اتفقنا على أن الفلسفة تحليل للألفاظ والعبارات — ونحتفظ الآن بالمعنى المراد من كلمة « تحليل » لأننا سنفيض فيه القول في فصول الكتاب التالية — وجب أن نفرق بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا<sup>(٢)</sup> فبينما « الفلسفة » — بمعنى التحليل — ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية في الحياة اليومية ، ترى « الميتافيزيقا » — بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة — واجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية ، لأنها لا هى مزودة بأدوات للمشاهدة التى تمكنها من الحكم على الأشياء ، ولا هى ارتضت لنفسها أن تسمع ما يقوله المؤهلون لذلك مكتفية بتوضيحه وفهمه ؛ « فإذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه شريك في زيادة المعرفة الإنسانية ، فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص ، أو أن يبحث عن المبادئ الأولى ، أو أن يصدر أحكاما قَبْلِيَّةً عن صحة ما نعتقد في صدقه على أساس التجربة ، بل ينبغى له أن يمحصر مجهوده في التوضيح والتحليل »<sup>(٣)</sup> .

نعم إن الفلسفة لم تجعل مهمتها دائما تحليل ألفاظ الناس وعباراتهم<sup>(٤)</sup> ، كما نريد لها أن تكون ، فقد جرى التقليد على أن تطلق كلمة « فلسفة » على موضوعات مختلفة فيما بينها جدد الاختلاف إذ تطلق على موضوعات شَيْثِيَّة كما تطلق على موضوعات منطقية على السواء .

(١) Broad, C.D., Scientific Thought : ص ١٦

(٢) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٠

(٣) الرجوع عنه ، ص ٥٠ .

(٤) راجع طائفة من المعاني المختلفة لفلسفة في التصل الثاني من كتاب « للدخل إلى الفلسفة » تأليف « أرفلد كوله » وترجمة الدكتور أبو الملا عفيف .

غير أنها حين كانت تَصُبُّ بحثها على موضوعات شنيئة ، لم تكن «أشياءها»  
التي جعلتها موضوع بحثها هي بذاتها الأشياء التي تتبعها العلوم الطبيعية ، أو بما  
كانت هي نفسها أشياء العلوم الطبيعية ، منظوراً إليها من زاوية أخرى ، ومبحوثاً  
فيها بمنهج آخر غير التجربة ؛ فإن كانت العلوم الطبيعية تبحث في الصخور والمادن  
والنبات والماء والهواء ، فقد جعلت الفلسفة «أشياءها» التي تبحث فيها غير تلك ،  
إذ جعلتها أحد نوعين : فإما هي «أشياء» لا تقع لنا في الخبرة الحسية ، مثل  
«الشيء في ذاته» و «الطلق» و «العدم» و «القيم» — وعندئذ كانت تسمى  
ببحثها بالميتافيزيقا وإما هي «أشياء» مما نصادفه في مباحث العلوم الأخرى ،  
كالإنسان ، والمجتمع ، واللغة ، والتاريخ ، والاقتصاد ، والسكان ، والزمان ،  
والسببية ، لكنها تعالجها بغير الطريقة التجريبية التي تعالجها بها العلوم — وعندئذ  
كانت تسمى ببحثها فلسفة طبيعية ، أو فلسفة التاريخ ، أو فلسفة اللغة وهكذا .

وأما الموضوعات المنطقية التي كانت هي الأخرى تندرج تحت كلمة «فلسفة»  
— إلى جانب الموضوعات الشنيئة التي ذكرناها — فلا يتمذر حصرها ، فهي  
واقعة فيما نسميه حتى اليوم «بالمنطق» ، وأهم أبحاثه طرائق تعريف الألفاظ  
وتحديداتها ، وصور القضايا المختلفة ، وأنواع الاستدلال وهكذا ، أضف إلى ذلك  
بعض أجزاء ما يسمى بنظرية المعرفة<sup>(١)</sup> .

من ذلك ترى أننا حين نختار للفلسفة أن تحصر نفسها حصراً في التحليل  
المنطقي وحده ، وأن تطرح كل محاولة نحو وصف شيء من العالم وصفاً إيجابياً  
تعتمد فيه على التأمل ، فإننا في الحقيقة نختار لها إحدى المجموعتين اللتين جرى  
العرف على جمعهما مما تحت اسم «الفلسفة» ؛ وليس اختيارنا للمجموعة المنطقية ،  
وَتَرَكْنَا للمجموعة «الشنيئة» تصفاً وجزافاً ، بل هو قائم على أننا ننكر  
الميتافيزيقا إنكاراً تاماً من جهة — كما سيتبين خلال الكتاب — ونريد — من



جهة أخرى — أن نترك «الأشياء» كالإنسان والمجتمع والتاريخ واللغة والطبيعة ، إلى العلوم ، لأن العلماء وحدهم ، بما لديهم من أدوات ومناهج للبحث ، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صدقها .

إننا نريد الإبقاء على الفلسفة ، على شرط ألا تجاوز دائرة التحليل لما يقوله الناس في شتى نواحي التفكير ؛ أى أننا لا نريد للفيلسوف أن يتقدم إلينا بقائمة من القضايا ، قائلا : هذه القضايا هي ما تقوله الفلسفة ، فلکم أن تضيفوها إلى القضايا التي يقولها العلماء ، لينم بذلك علمكم عن العالم . . . كلا ، فليست الفلسفة مع العلوم الأخرى في مستوى واحد ، « ليست الفلسفة علما من العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحا منطقيًا ؛ ليست الفلسفة نظرية تضاف إلى غيرها من النظريات ، بل هي فاعلية [ تنصب على تحليل القضايا العلمية ] وقوام العمل الفلسفي طائفة من توضيحات ؛ ليست نتيجة العمل الفلسفي مجموعة من القضايا الفلسفية ، بل نتيجته توضيح للقضايا [ التي يقولها غير الفلاسفة من الناس ] واجب الفلسفة أن توضح وأن تحدد تحديداً قاطعاً تلك الأفكار التي — لولا الفلسفة — لظلت معتمة مهوشة<sup>(١)</sup> .

فإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الحقيقة ، وهي أننا نقبل الفلسفة على أساس انحصار عملها في التحليل ، نقشع على الفور كثير جداً من نقد الناقدين الذين يحرصون على الفلسفة ولا يريدون لها الزوال تحت ضربات الوضعية المنطقية .

خذ مثلاً هذا النقد الذي يعتمد فيه الناقدون على عبارة قالها أرسطو ، إذ قال : « سواء تنفلسنا أو لم تنفلس ، فلا بد لنا من التفلسف »<sup>(٢)</sup> على اعتبار أننا تنفلس حق ونحن نجاهد في إنكارنا للفلسفة ؛ فالمبرة هنا بالمعنى الذي نحدد به عملية التفلسف ؛ فقد كان يجوز هذا الاعتراض ، لو كنا منكرين لكل

(١) Wittgenstein, L., Tractatus : ٤.١١٢

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٢١

ضروب الفلسفة على حد سواء ، لكننا نبقى من تلك الضروب على التحليل المنطقي ؛ وإذن فلا خيار على رجل يتناول عبارة قالها قائل ليحلل ما تنطوي عليه من عناصر وأجزاء ؛ ولا يمنع ذلك طبعاً أن يكون هناك الفلاسفة المتأملون ، الذين يقولون عن الكون عبارات ميتافيزيقية ، فيتناول أصحاب التحليل عباراتهم تلك ، ليبينوا أنها كلام فارغ ليس بذى دلالة ؛ وهل يستطيع إنسان أن يمنع إنساناً سواء من النطق بأخلاط صوتية كما يشتهي ؟ فينطق من شاء بما شاء ، ولنا نحن كل الحق في غرلة هذه المنطوقات ، لنميز فيها بين ما نقبله لما يحتوي عليه من معنى ، وما نرفضه لخلافه من المعنى ، « فالمهمة الأولى للفيلسوف هي تمييز العبارة الخالية من المعنى من العبارة الدالة على معنى »<sup>(١)</sup> — إن القائلين بالاعتراض الأرسطي السالف ، الذي مؤداه أنك لا بد متفلسف حتى وأنت تهدم الفلسفة ، قد أخذوا كلمة « الفلسفة » بمعنى « التفكير » ، وعندئذ يصح قولهم ، لأنك لا تنقض تفكيراً إلا بتفكير ؛ وربما كان هذا المعنى جائزاً بالنسبة لأرسطو ، الذي كانت الفلسفة عنده هي جماع الفكر كله ؛ لكننا بمعنى الفلسفة الذي أوردناه ، لا نرى تناقضاً في هدمنا للميتافيزيقا بالتحليل المنطقي لعباراتها .

ومن أنواع النقد الذي يوجهونه أيضاً ، قولهم إن محاولة هدم الميتافيزيقا بالتحليلات القوية ، إن هي إلا اسكولائية جديدة ، فالمفكرون للفلسفة — بمعنى الميتافيزيقا — إنما ينكرونها دفاعاً عن نوع آخر من المعرفة ؛ ولئن أراد رجال المصور الوسطى للفلسفة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهؤلاء المحدثون يريدون لها أن تكون خادمة تابعة للعلم<sup>(٢)</sup> — ونحن نمجّب من نقد كهذا بوجهه أستاذ

---

Stebbing, L.S., Logical Positivism and Analysis (annual Philos. (١)  
Lecture, British Academy, 1933)

وقد طبعت المحاضرة في كتاب مطغل ، وما يجدر ذكره أن المؤلف قد أشارت في بحثها هذا إلى أن هذه النقطة معروضة شرطاً جيداً في مقال نشره R. B. Braithwaite في  
. Camb. Univ. Studies

(٢) Barnes, W., Philos. Predicament : ص ١٤

لفلسفة محترف ، لأنه بدل أن يقول للمفكرين أين أخطأوا ، فهو يُعَيِّرهم بأنهم يجعلون أنفسهم أشباها لاسكولائية المصور الوسطى ؛ فهل هذا التعبير دليل كاف على أن الميتافيزيقا يمكن أن تقوم بذاتها فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية ؟ وانظر كذلك في عناية إلى النقد الآتى ، لأنه — فى رأينا — أخطر أساساً من النقدين السابقين :

إن رأى الذى يأخذ به أنصار المدرسة التحليلية الحديثة ، ينتهى بهم — كما سيأتى فى موضع آخر من الكتاب بالتفصيل — إلى أن المعرفة العلمية نوعان لاثالث لهما : وهما الرياضة والعلوم الطبيعية ؛ وهم فى ذلك أتباع لأب أصل من آباء المذهب الوضعى ، وأعنى به « هيوم » وله العبارة المشهورة التى نصها بالترجمة هو ما يأتى : « إذا تناولتُ أيدينا كتاباً — كائناً ما كان — فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا الاسكولائية مثلاً ، فلنسأل : هل يحتوى هذا الكتاب على أى تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد ؟ لا ؛ هل يحتوى على أى تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة فى الوجود ؟ لا ؛ إذن فاقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير منسطة ووم »<sup>(١)</sup>

فيقول الناقدون تعليقاً على هذا الموقف ؛ لكن هذه العبارة نفسها التى قالها هيوم لا هى تدليل رياضى يدور حول الكمية والعدد ، ولا هى تدليل تجريبي يدور حول وقائع الوجود — فماذا هى إذن ؟

وجوابنا هو أنها منطق ، أى تحليل ، أى فلسفة بالمعنى الذى نريد أن نحدد الفلسفة به .

فأمانا عبارات يقولها المتكلمون والكاتبون ، يقولونها لمن ؟ يقولونها لمن يسمعونهم أو يقرءونهم ، يقولونها لنا ، أفلا يكون من حقنا أن نستوثق أولاً من

---

(١) David Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding ج

أن ما يقولونه وما يكتبونه يمكن مراجعته لتصديقه على أساس سليم ؟ فإذا سألت العالم الرياضى عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب فى اختصار : إننى أقدم لك معادلات ، كل معادلة منها تقول الشيء الواحد بصيغتين ، وإنما أعتبر الصيغتين متساويتين على أساس كذا وكذا من الفروض ؛ فعلى أنا بعد ذلك — إذا أردت التحقق من صدق زعمه — أن أراجع تلك الفروض لأننا كد أن كل معادلة من معادلاته متساوية الشطرين حقا على أساس الفروض المزعومة المشار إليها .

وإذا سألت العالم الطبيعى عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب فى اختصار : إننى أقدم لك قوانين تلخص بعبارة موجزة جملة مشاهداتى وتجاربى ؛ فعلى أنا بعد ذلك — إذا أردت التحقق من صدق زعمه — أن أراجع العالم الواقع لأننا كد أنه قد شاهده مشاهدة دقيقة وسَجَّل مشاهداته تسجيلا صحيحا .

وليس أمامى إلا هذان الطريقتان فى التحقق من صدق ما يقال : طريق مراجعة الاستدلال الاستنباطى فى حالة العلوم الرياضية ، وطريق مراجعة المشاهدات للعالم الواقع فى حالة العلوم الطبيعية ، ومن أجل ذلك قبلت ما يقوله الرياضيون وعلماء الطبيعة ، ولم أكن فى قبولى هذا عالما من علماء الرياضة ولا عالما من علماء الطبيعة ، إنما كنت رجلا من رجال التحليل ، تناول ما يقوله هؤلاء وأولئك لأننا كد من أنها أقوال ذوات معنى مفهوم ؛ فأين التناقض فى مثل هذا الموقف ؟

إذا وقفت أمام كومة من أشياء مختلفة ، بينها برتقال وكثيرى وأصناف أخرى . ثم جعلت غابقى جمع البرتقال والكثيرى وحدهما والقذف ببقية الأشياء . يقال لى : لكنتك لست برتقالا ولا كثيرى فإذا أنت ؟ — هذا هو بعينه موقعى حين أقف أمام كومة من أقوال العلماء ، ثم أجعل غابقى هى جمع الأقوال ذوات المعنى المفهوم وحدهما ، والقذف ببقية الأقوال ؛ فإذا حصلت فى النهاية على مجموعة من أقوال مفهومة ؛ ثم حلتها فوجدتها صنفين : أقوال رياضية وأقوال فى العلوم

الطبيعية ، فانهبت إلى الحكم الآتى : الأقوال المقبولة هى قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها ، فهل يجوز أن يمترض على ذلك بقولهم : لكن هذا القول نفسه لا هو رياضة ولا هو من العلوم الطبيعية ، فإذا هو ؟ لو قيل ذلك لأجبت بالجواب الذى أسلفته وهو : أنه منطقي ، وقد اعترفنا بالفلسفة إذا جعلت بحثها تحايلا منطقيا ، ولم ننكر هذا المعنى من معانيها ، وما كان لنا أن ننكره ، لأن المنطقي لا يقول شيئا من عنده ، إنما يحلل ما يقوله الآخرون وكفى .

ولزيادة التوضيح نسوق التشبيه الآتى : هبنى قلت « إن أعضاء النواب وأعضاء الشيوخ وحدهم هم المسموح لهم بدخول القاعة ، وأما الزائرون فينبى إخراجهم » أفلا يكون لهذه العبارة معنى ما دامت هى نفسها ليست عضواً فى النواب ولا عضواً فى الشيوخ ولا واحداً من الزائرين ؟ كذلك الحال فيما نحن بصدده : أما أنا كداس من عبارات لغوية يقولها الناس فى مناسبات شتى ؛ فنقول : « إن العبارات المقبولة من هذه الحكومة كلها هى القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية ، لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى ، أما العبارات التى لا هى من هذه ولا من تلك فينبى حذفها ؛ لأنها بغير معنى » ... لماذا يُمترض على هذا بقولهم : لكن هذه العبارة نفسها لا هى من قضايا الرياضة ولا من قضايا العلوم الطبيعية فينبى حذفها ؟ وحتى لو فرضنا جدلا أننا حذفناها ، فإن الموقف لا يتغير ، إذ ستظل العبارات ذوات المعنى هى قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها .

ولعل هذا هو نفسه الذى حدا بوجنشتين أن يقول فى آخر كتابه<sup>(١)</sup> إن ما أورده فى الكتاب ليهدى به القارئ إلى ما يترك وما يأخذ من الأقوال ، هو نفسه مما يُترك ، فكأنه للقارئ الدارس بمثابة السلم الخشبي ، يستعين به على الصعود إلى السطح ، ثم يقذفه بقدمه بعيداً لأنه لم يعد بحاجة إليه ، وهذا هو

نص عبارته مترجماً : « إن ما قد أوردته [ في الكتاب ] من قضايا يدل على أن من يفهمنى سبرى في النهاية أن تلك القضايا ليست بذات معنى ، وذلك بعد أن يكون قد صمد على سُلّمها ، وخطأ على درجاتها ، وأصبح فوقها ( فيجب أن يقذف بالسُّلَم — إن صح هذا التعبير — بعد أن يفرغ من استخدامه لصعوده <sup>(١)</sup> » .

فاحذف إن شئت ما يقوله لك المذهب الوضعى المنطقى ، احذفه باعتباره كلاماً هو في ذاته لا يدل على شئ من رياضة أو علوم طبيعية ، لكنك إذ تمحذه ستكون قد بلغت ما أردنا لك بلوغه ، وهو ألا تُبقى بين يديك من العبارات إلا قضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ، وقذفت بالبقية الباقية كلها في المهملات لأنها كلام فارغ بغير معنى .

٥

الفكرة التى نعرضها في هذا الفصل وندافع عنها ، هى أن « الفلسفة » لا ينبغي أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل المنطقى لما يقوله سواها ؛ إنها لا تتكلم بذاتها ، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقائق العالم ، ثم تتقدم هى لتحليل هذا الذى نطق به غيرها في تصويره للعالم ، كي نستوثق بأن الكلام الذى قيل قد كان كلاماً له معنى ؛ وليس من شأنها بعد ذلك أن تقول إن كان الكلام الذى قيل ، والذى وجدته <sup>بغير</sup> كلاماً ذا معنى ، ليس من شأنها أن تقول إن كان ذلك الكلام صادق التصوير لحقائق العالم أو غير صادق ، لأن مُراجعة الصورة الكلامية على الأصل الطبيعى من صميم عمل العلماء بما لديهم من أدوات المشاهدة والتجربة .

وأعيد هنا ما قلته في موضع آخر <sup>(٢)</sup> :

(١) المرجع المذكور ، فقرة ٦٥٤ .

(٢) راجع للدؤلف مقالة « القطة السوداء » في كتاب « شروق من الغرب » .

الفلسفة طريقة في البحث بغير موضوع ، فليست غايتها أن تبحث «مسائل» لتصل فيها إلى «نتائج» لأنه ليس هناك «مسائل فلسفية» ولا ينبغي أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى «نتائج» عن حقائق الكون ؛ كل مسألة في الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء ، إذ هي والله أضحوكة الأضاحيك أن يجلس المتخلف على كرسيه في برجه معزولا عن العالم ، حتى إذا ما سئل ؟ ماذا تصنع هاهنا في عزلة تلك هذه ؟ أجاب : أريد الوصول إلى حقيقة العالم !! وأسوق لك مثلا كلام فيلسوف مسلم — هو الكندي<sup>(١)</sup> — في موضوع الفلسفة ، لأوضح لك به ما أريد ، قال : « علوم الفلسفة ثلاث : فأولها العلم الرياضى في التعليم وهو أوسطها في الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع ، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ، وإما علم ما ليس بذى هيولى : إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها ؛ فأما ذات الهيولى فهي المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى ، وإما أن يتصل بالهيولى وأن له انفرادا بذاته — كعلم الرياضيات التى هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ( أى الموسيقى ) وإما لا يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم الربوبية » . وقد يكون كلام الكندي مما لا تألفه أذنك من الكلام ، خلاصة رأيه هذا هي أن الفلسفة تبحث إما فى شيء لا يمكن أن يتصل بمادة وهو الله ، أو فى شيء قد يتصل بالمادة وقد ينفصل عنها بحيث يكون وجوده ذهنيا فقط مثل العدد ، وعلمه الرياضة ؛ أو فى شيء يتصل دائما بالمادة ولا ينفصل عنها كالأشجار والنجوم والهواء ، وعلمه الطبيعة ؛ وبعبارة أقصر ، يقول الكندي إن موضوع الفلسفة ثلاثة : الإلهيات ، والرياضة ، والطبيعة .

(١) انظر « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للمنفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق

والذى أريد أن أعترض به على أمثال هذا القول ، هو أنك حين تبحث فى الإلهيات فأنت من رجال الدين ولست بالفيلسوف ، وحين تبحث فى الرياضة فأنت رياضى لا فيلسوف ، وحين تبحث فى الطبيعة فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف . كلا ، ليس للفلسفة موضوع ، ولا ينبغي أن يُطلب إليها أن تصل إلى نتائج هى من شأن رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، ولو طلبنا إليها ذلك كنا عابثين ، ولو أخذ الفيلسوف على نفسه أن يصنع ذلك كان عابثا وامتدح سخرية السآخرين ؛ إنما واجب الفلسفة الصحيح المفيد هو نقد وتحليل ، نقد وسائل التعبير وتحليل معانى الألفاظ التى يستخدمها الرياضيون والعلماء ، ليزداد الإنسان فهما لما يقوله الرياضيون والعلماء ، بل ليزداد الرياضيون والعلماء أنفسهم فهما لما يقولون ... ليس للفلسفة موضوع معين ، وليس لها أن تنبئنا عن حقائق الكون ؛ إنما هى طريقة بغير موضوع ، كقولك عن الرجل إنه وزير بلا وزارة ، فيعمل فى شئون العدل مرة وفى شئون الدفاع مرة ؛ هى البحث عن معانى الألفاظ ، لا كما تشرحها القواميس ، بل هو تحليل يسير على أوضاع وشروط منفصل القول فيها تفصيلا فيما بعد ، حين نعرض طرائق التحليل عند « مور » و « رسل » و « كارنپ » . ليست الفلسفة مجموعة من « القضايا » يتقدم بها الفيلسوف ، ليخبر فى كل قضية منها بخبر عن هذا الجانب أو ذلك من جوانب العالم ؛ وفى هذا يقع الاختلاف بينها وبين مختلف العلوم ؛ فالعلم من العلوم — كعلم النبات مثلا أو علم الضوء — مؤلف من مجموعة قضايا ، أو إن شئت فقل إنه مؤلف من مجموعة قوانين ، أما الفلسفة فلا « قضية » عندها تقدمها ، ولا « قانون » من قوانين العالم هو من نتائج بحثها ، وإنما ينحصر عملها فى تحليل ما نقوله شتى العلوم من قضايا ، « ليست الفلسفة علما بين العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار [ أى القضايا الملوية ] توضيحا منطقيا ؛ فليست هى بنظرية من النظريات ، بل فاعلية . . »<sup>(١)</sup>



الفلسفة « فاعلية » من نوع معين ، وليست هي مجموعة أقوال يقولها القائلون ليصفوا بها شيئاً ، هي « فعل » لا « قول » ؛ لأنك حين تتناول عبارة كلامية بتحليلها إلى عناصرها ، فأنت تبذل في ذلك ضرباً من ضروب النشاط ، لكنك لا تقول من عندك شيئاً ، وهذا النشاط المبذول في عملية التحليل هو الفلسفة بالمعنى المراد ، « إن الفلسفة فاعلية في عقولنا ، تتميز بعلامات معينة من شتى ضروب الفاعلية الأخرى ؛ إذ يميزها أنها نشاط وفعل في طريقة ومنهج ، ولو عرفنا ما منهجها ، استطعنا بذلك أن نعرف ما هي <sup>(١)</sup> .

وليست الفلسفة التحليلية وايدة اليوم ولا الأمس التريب ، بل تستطيع أن تلس أصولها عند فيلسوف قديم هو في الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل <sup>(٢)</sup> وأعني به سقراط ، الذي انصرف بمجهوده الفلسفي كله إلى غاية واحدة ، هي تحليل بعض الألفاظ المتداولة — وبخاصة في مجال الأخلاق — وتحديد معانيها ، فيحاول — مثلاً — أن يحدد معنى اللفاظ كالنقوى والشجاعة ونحو ذلك .

لقد كان المذهب السقراطي في الأخلاق قائماً على أساس أن الفضيلة يمكن أن تُلقن بالتعليم ، أي أنها معرفة كأي معرفة أخرى ، يُعلِّمها المعلم للتلاميذ ، لكنه لم يتناولها بالشرح المفصل ماذا تكون قضايا هذا العلم ، لم يجهد نفسه في الوصول إلى « الحقائق » التي من مجموعها يتألف « علم الأخلاق » — كما يتألف علم الضوء مثلاً من مجموعة قوانين — لم يجهد نفسه في ذلك ، على الرغم من يقينه بأن الأخلاق يمكن أن تستوى علماً بمجموعة قضاياها ، لأنه أنفق جهده في محاولة الإجابة عن سؤال آخر يأتي منطقياً قبل تقرير الحقائق الأخلاقية ، وهو : كيف يمكن الوصول إلى علم ثابت يقيني في هذا الميدان المعين ، ميدان الأخلاق ؟ أعني أنه حاول أولاً أن يفكر في « المنهج » العقلي الذي من شأنه أن يوصل الإنسان

(١) Collingwood, R.G., An Essay on Philos. Method : ص ٣

(٢) Karl Joel : تلام عن : Leonard Nelson, The Socratic Method : ص ٦

إلى ما يريد أن يصل إليه من حقائق في ميدان بحثه هذا ؛ حارل أولاً أن يتناول كلام الناس في هذا الميدان كما هو ، فيأخذ منه عبارة كما اتفق ، فيتناولها بالتحليل وتحديد المعاني ليرى إن كان ما تعود الناس قوله في هذا المجال كلاماً متسقاً مفهوماً خالياً من التناقض ، فإن وجده كذلك صح أن يضاف إلى قائمة الحقائق التي تكون علم الأخلاق ، وإلا فلا مندوحة عن مراجعته وتصحيحه وتقويمه .

والذي يستوقف النظر في هذا الصدد ، مما له علاقة مباشرة قوية بموضوعنا ، هو أنه لم يكن يعبأ بالوصول من تحليلاته إلى نتائج يقررها ، ولم يكن يشعر بشيء من خيبة الرجاء إذا ما وجد تحليله لم ينته به إلى نتيجة ؛ ذلك لأن غايته المقصودة باعتباره فيلسوفاً هي عملية التحليل في ذاتها ، إذ الفلاسفة فعل لا قول كما أسلفنا ، هي فاعلية تحليلية وليست بتقرير لنتائج معينة وتوكيد لأحكام بذاتها في هذا الموضوع أو ذلك .

X يقول سقراط في محاوراة الدفاع<sup>(١)</sup> ، ردّاً على اتهام مليتس له بأنه كان يبحث في الطبيعة وظواهرها : « ... لشد ما يسوءني أن يتهمني مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير ؛ أيها الأثينيون ! الحق الصراح أني لا أنصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور ، فإليهم أحثكم ؛ انطلقوا إذن يا من سمعتم حديثي ، وانبتوا عني جيرانكم ، هل تحدثت في مثل هذه الأبحاث كثيراً أو قليلاً ؟ » .

لا ، لم يكن سقراط فيلسوفاً إذا كانت مهمة الفيلسوف أن يقول ويقرر هذه الحقيقة أو تلك عن ظواهر العالم كأنه ما كانت ؛ لكنه كان نموذج الفلاسفة الكامل ، إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقي لما يقوله الناس في ميادين الفكر المختلفة ، وقد اختار هو لنفسه ميادانا واحداً من هذه الميادين ،

---

(١) « محاورات أفلاطون » ، تحرير المؤلف ، ص ٧٠ — ٧١ .

هو ميدان الأخلاق ؛ فالمادة الخامة التي صبَّ عليها فاعليته الفلسفية ، هي العبارات التي ينطق بها الناس في أحاديثهم المتصلة بالمعاني الأخلاقية كالنقوى والشجاعة وما إلى ذلك .

إن المسكاة الرئيسية التي يحتلها سقراط في الفكر اليوناني هي بنبر شك مكانة مستمدة من منهجه الذي اشترعه للفلسف ، لا في ما عسى أن يكون قد قرره للناس من حقائق أو أثبتته لهم من قضايا ؛ وكلمة « الديالكتيك » التي سُمِّي بها كثير من المحاولات المنهجية منذ عهده إلى اليوم ، إنما ترجع إلى فنه في النقاش الفلسفي <sup>(١)</sup> .

X وكذلك كان أفلاطون فيلسوفاً تحليلياً في كثير مما تعرض له ، ومحاورة بارمنيدس مثل جيد لطريقته في التحليل ، فبعد مقدمة طويلة ، تتألف هذه المحاورة من أجزاء ، كل جزء منها يحلل فرضاً ميتافيزيقياً ليستخرج منه مضمونه ؛ ولما كانت هذه الفروض الميتافيزيقية مستمدة من فلسفة بارمنيدس ، فقد أسماها باسمه .

Y وماذا يكون « منطق » أرسطو إذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة في التحليل ؟ إنه بمؤلفه ذاك لم يرد بالطبع — لطبيعة المنطق الصورية البحث — أن يقرر حكماً بذاته على أية ظاهرة من الظواهر الطبيعية ؛ إنه لم يرد أن يصف شيئاً — فيما عدا العبارات الكلامية — وإنما جعل موضوعه تحليل هذه الأقوال التي يقولها الناس في شتى نواحي القول ، ليعلم القوالب الصورية التي تنحصر فيها أقوال الناس على كثرتها وتنوع موضوعاتها ؛ فإذا قال أرسطو : إن القضية — كائنة ما كانت — تتألف من موضوع ومحمول ، فهو إنما يحلل بذلك فكر الناس في عصره ( وفي عصور طويلة تلت ) بأن الإنسان ليس في مستطاعه أن يتحدث إلا إذا تحدث عن « شيء » ما ، فيصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ وهو اعتقاد يبنى

(١) Collingwood, R.G., Philosophical Method : ص ١٠

(٢) للرجع نفسه ، ص ١٤ .

على اعتقاد أسبق منه ، هو أن في العالم عناصر ثابتة ، لكل عنصر منها هوية يمكن تحديدها وتعريفها ، ثم يمكن وصفها بنموت مختلفة ، كما أقول عن البرقالة — مثلا — إنها مستديرة ، أو إنها صفراء الخ — ولما تغير هذا الرأي في عصرنا الحاضر ، ولم يعد فكرنا الملقى قائما على أساس الهوية الثابتة للأشياء ، بل على أساس أن الشيء للمعين إن هو إلا تاريخه المؤلف من سلسلة حوادث ، كل حادثة منها تقع في مكان معين وزمان معين ؛ لم يعد شرطا — في المنطق الحديث — أن يكون الكلام دائما مؤلفا من موضوع ومحمول ، كما ظن أرسطو ، لكن أرسطو لم يخطئ حين قال هذا الذي قاله في تحليل القضية ؛ لأنه إنما يحلل الكلام الذي يقع له في أحاديث الناس ، تحليلا يستخرج به ما يتضمنه من عناصر ، وما ينطوي عليه من صورة .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « باركلي » و « هيوم » وأتباعهم ، هم — على وجه الإجمال — من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلو استبعدت ما كتبوه في علم النفس ، وجدت بقية آرائهم تحليلات لطائفة من المعاني<sup>(١)</sup> ؛ وأصح من ذلك أن نقول عنهم ما قاله « آبر »<sup>(٢)</sup> وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة ، والفروض فيها أن تحلل ضروب الإدراك المختلفة بما في ذلك — إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق — انخيل والاعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات .

كان « لوك » فيلسوفا تحليليا لأنه في الأعم الأغلب لا يثبت قضايا تجريبية بعينها أو ينفيها ، بل تراء يتناول القضايا التي يقولها الناس كما هي ليعال معانيها ، وكذلك « باركلي » لا يتعرض — في الأغلب — إلى إثبات شيء أو إنكار

(١) Arthur Pap, Elements of Analytic Philos. ص ٧ من المقدمة .

(٢) Ayer, A.J., British Empirical Philosophers ص ١٠ .

شيء ، بل يكاد هو أيضا يقتصر على تحليل ما يقال ؛ وليس جميعا ما هو شائع عنه من أنه أنكر وجود الأشياء المادية كالفاهد والمناضد ، فالذى ينكره هو التحليل الذى تقدم به « لوك » لأشكال هذه الأشياء ، أعنى أنه أبطل تحليلا بتحليل ؛ فقد جعل « لوك » الإحساسات التى تلقاها بحواسنا من شيء ما — كهذا القلم الذى فى يدي مثلا — مرتبطة بعنصر ، أى أن لشيء جوهرًا مركزيا تلتف حوله صفاته ، بحيث نستطيع أن نقول عن القلم — مثلا — إنه أزرق وصلب الخ . لكن « باركلي » لم يوافق على هذا التحليل ، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول عنصر أو جوهر ، بل يرتبط بعضها ببعض فحسب ، بحيث لا يكون الشيء عنده إلا مجموعة إحساساتنا به ، متصلا بعضها ببعض على صورة ما ؛ وكان الخطأ الذى وقع فيه « باركلي » حين تصدى لنقد « لوك » هو أنه استثنى النفس ، إذ جعلها عنصرا قائما بذاته ؛ ولهذا نهض « هيوم » ليدفع نقد « باركلي » إلى نتائجها اللغظية حتى النهاية ؛ وإذن فالنفس أيضا إن هى إلا حالات تجزأة متتابعة ، متصل بعضها ببعض على صورة ما ، دون أن يكون هناك عنصر جوهري مركزي تتعلق به تلك الحالات ؛ وهكذا ترى شغافهم الشاغل هو تحليل معانى كلام الناس فى حياتهم الجارية أو فى حياتهم العلمية ، فإذا نغنى حين نقول مثلا هذا قلم ؟ نغنى — عند « لوك » — هذه مجموعة صفات تلتف حول عنصر خفي ، ونغنى — عند باركلي وهيوم — هذه مجموعة من الإحساسات ارتبط بعضها ببعض على نحو ما — حتى فكرة السببية التى كثيرا ما يقل عن « هيوم » إنه أنكرها ، لم تكن قط عنده موضع إنكار ، لأنه فيلسوف يحلل المبارات والمدركات ولا يثبت شيئا أو يفكر شيئا ؛ إنه اقتصر فى فكرة السببية على تعميدها وتعميقها<sup>(١)</sup> فالتى ضوؤها على ما يتضمنه قولنا — مثلا — إن الكرة « أ » هى التى دفعت الكرة « ب » فحركتها .

ولسنا فى هذا الموضوع نريد أن نؤيد أو ننقد ما يقوله هؤلاء الفلاسفة فى

تحليلهم للعبارات وما تنطوى عليه من عناصر ومعان ، فربما أصابوا هنا وأخطأوا هناك ، أو ربما أخطأوا هناك وأصابوا هنا ؛ فذلك بحث آخر ؛ لكن الذى يعيننا الآن هو أن نقرر هذه الحقيقة الآتية<sup>(١)</sup> : وهى أن الفلسفة على أيديهم كانت عملية تحليلية ، ولم تكن — فى الأعم الأغلب — تقريراً عن ظواهر الكون المختلفة بإثبات صفات معينة لها أو نفيها عنها ؛ ولو فعلوا لكان الأجدر أن يسلكوا فى جماعة العلماء الذين من شأنهم ملاحظة الطبيعة ووصفها .

فإذا أريد للفلسفة بقاء ، وجب أن تحصر نفسها فى مهمتها الحقيقية الممكنة النافعة ، ألا وهى التحليل المنطقى للألفاظ والعبارات : يقول « بيرتراند رسل » « إن كل مشكلة فلسفية ، إذا ما أخضعتها للتحليل والتنقية الضرورية ، أقيمت إما ألا تكون مشكلة فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإما أن تكون مشكلة منطقية ، بالمعنى الذى نقصد إليه بكلمة منطق »<sup>(٢)</sup> .

إن الذى تنصدى لإنكاره فى هذا الكتاب إنكاراً قاطعاً ، هو إمكان التحدث عن « أشياء » غير محسوسة — وهو موضوع الميتافيزيقا بالمعنى الذى نرفضه — فإين قال لنا قائل إن هذه هى مهمة الفلسفة الأساسية ، أجبناه بأن الفلسفة عندئذ تفقد أساس وجودها ولا يعود لها كيان تقوم عليه ؛ أما الفلسفة بمعنى التحليل ، فهى شىء نرضيه ، ونستمد دعامة لنا تؤيد وجهة نظرنا من أعلام الفلاسفة : من سقراط ، ومن أفلاطون فى بعض محاوراته ، ومن أرسطو فى منطقته ، ومن الفلاسفة التجريبيين الإنجليز ، ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلاً — للأسس التى تقوم عليها العلوم .

لكن « كانت » أخطر مكانة فى ميدان الفلسفة التحليلية من أن نذكره فى إشارة عابرة ، فلنجمل للحديث فى فلسفته النقدية فصلاً بأسره ، هو الفصل التالى .

---

(١) Russell, B., Our Knowledge of the External World : ص ٢٢ .

## الفصل الثاني

### « كانت » وفلسفته النقدية

١

أريد بهذا الفصل أن أثبت أن الفلسفة عند « كانت » هي أولاً وقبل كل شيء ، تحليل للقضايا ، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أى جزء منه ؛ الفلسفة عنده طريقة أكثر منها مادة ؛ وليس هذا القول استنتاجاً منا ، بل هو نقل مباشر عن نص صريح ذكره « كانت » نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » ، يصف به كتابه ذلك ، إذ يقول إنه إنما يحاول أن يلتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار على الرياضة والطبيعة ، قال الكتاب « رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه <sup>(١)</sup> » وقد كان حسبننا أن نلاحظ الأسماء التي أطلقها « كانت » على مؤلفاته ، كيف اشتملت على كلمة « نقد » ( نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد الحكم ) لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه قد أراد بكتبه تحليلاً في هذا المجال أو ذلك — لكننا قبل أن نحدد المراد بالطريقة « النقدية » عند « كانت » ، يحسن بنا أن نشرح فكرة « الفروض الساقطة » <sup>(٢)</sup> بقسميها النسبي والطلق ، لأنها ستلقى ضوءاً شديداً بعين القارىء على إدراك الطريقة النقدية إدراكاً واضحاً جلياً .

كل عبارة ينطق بها الإنسان ليصف بها شيئاً مما يصادفه في خبرته ، أو يعبر

(١) نقد العقل الخالص ص ٣٠ الترجمة الإنجليزية للأستاذ Norman Kemp Smith .

(٢) راجع الفصل الخامس من كتاب :

بها عن فكرة ، إنما تتضمن سؤالاً سابقاً ألقاه المرء على نفسه ، أو ألقاه عليه شخص آخر ، فجاءت عبارته بمثابة الجواب على هذا السؤال ؛ فإذا نظرتُ إلى الساعة التي أمامي الآن قلت : إنها الواحدة إلا عشر دقائق ، فذلك القول هو في حقيقة أمره جواب لسؤال — ضمني أو صريح — ألقيته على نفسي ، وهو : « كم الساعة الآن ؟ » وإذا قلت عن فلان إنه هو المسئول عن كسر الفنجان ، كان ذلك أيضاً جواباً لسؤال : « على من تقع التبعة في كسر الفنجان ؟ » وهكذا . على أن السؤال بدوره يتضمن افتراضاً سابقاً عليه ، افتراض حقيقة معينة أو عقيدة بذاتها ، يستند إليها السائل في سؤاله ، فلولا أنني أعلم أن الساعة التي أمامي تقيس الزمن وتُخبر به ، لما أمكنتني أن أسأل ماظراً إليها : « كم الساعة الآن » ، ولولا أنني أعتقد في أن الإنسان مسئول عن بعض أعماله ، لما أتيت لي أن أسأل عن تقع عليه تبعة كسر الفنجان .

ويلاحظ أن العبارة التي تقولها تصف بها شيئاً أو تعبر بها عن فكرة ، إنما يتوقف قول السامع لها على اعتقاده في صدقها — سواء أكان في ذلك مخطئاً أم مصيباً — أما الفروض التي تنطوي عليها العبارة . أعني تلك الفروض المتضمنة التي لولاها لما أمكن قول العبارة ، فليست هي مما يعتمد في قبوله على كونه صادقا ، لأنه لو خضع « الفرض » إلى مقاييس الصدق والكذب ، لما كان « فرضاً » ، بل عبارة تصف هي الأخرى شيئاً أو تعبر عن فكرة .

إن قولي : « (١) لو كان عندي عشرة آلاف جنيه (٢) كنت أفنى فرد في أسرتي » مؤلف من جزئين (١) فرض ، (٢) حقيقة تترتب على الفرض ، فها هنا يجوز لك أن تصف الجزء الثاني من العبارة بأنه صادق أو بأنه كاذب ، بناء على الحالة الواقعة فيما يختص بالثروة التي يملكها كل من أفراد أسرتي ، أما الجزء الأول من العبارة ، وهو الفرض : « لو كان عندي ... » فليس هو بمتوقف في قبوله على شيء من حالات الواقع ، وبالتالي لا يكون متوقفاً في قبوله على صدقه .



غير أن القرض المتضمن في العبارة التقريرية التي أصف بها شيئاً ، هو بدوره قد يكون متضمناً لفرض سابق عليه — وعندئذ يكون فرضاً نسبياً ، أى أنه يكون فرضاً بالنسبة للعبارة المترتبة عليه ، لكنه يكون قضية تقريرية بالنسبة للقرض السابق عليه — أو قد يكون فرضاً نهائياً لا يتضمن وراءه أى افتراض أسبق منه — وعندئذ يكون فرضاً مطلقاً ، أى أن هناك أقوالاً كثيرة واعتقادات كثيرة متروكة عليه ، أما هو فمفروض بذاته من غير استناد إلى فرض أعم منه .

بعبارة أخرى ، إذا أمكن أن تسأل سؤالاً عن القرض المتضمن ، كان ذلك دليلاً على أنه فرض نسبي ، معتمد على فروض أسبق منه ، إذ لولا أسبقية تلك القروض الأخرى لما أمكن إلقاء السؤال ، وأما إذا رأيت استحالة أن يسأل عن القرض المتضمن ، فاعلم أنه إذن لا بد أن يكون فرضاً مطلقاً لا يسبقه فرض آخر .  
لو قال قائل — مثلاً — حتى هذا المريض سببها الخراب ، فإن قوله يتضمن اعتقاداً سابقاً هو أن لهذه الظاهرة المينة سبباً ، فلو سألته : وما الذى أدراك أن لهذه الظاهرة سبباً بحيث رحت تبحث عنه ؟ فقد يجيبك بقوله : لأن لكل شيء سبباً ؛ عندئذ يكون المشكك قد وصل إلى القرض المطلق في تفكيره في هذه الناحية التى نتحدث عنها ، بدليل أنك لو عدت فسألته : وكيف عرفت أن لكل شيء سبباً ؟ أخذه الغضب أو أخذه الحيرة ، لأنه يرى الأمر عندئذ لا يحتمل سؤالاً أى أنه فرض مطلق لا يتوقف على فرض سابق عليه .

والنقطة الهامة التى نريد إبرازها هنا ، هى أن القروض المطلقة لا يسأل عنها ،  
لأننا نحاول السؤال فلا نجد الجواب ، بل لأنه تناقض منطقي أن نقول عن القول إنه افتراض مطلق ، ثم نظن في الوقت نفسه أنه قابل للتعميل بما هو أعم منه وأشمل ؛ وبما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن الناس يثير منهم الغيظ الشديد أن تسألهم أى سؤال عن فروضهم المطلقة ؛ فنثلاً هنالك فرض مطلق تنبئ عليه أحكام كثيرة ، وهو افتراض أسبقية الله على مخلوقاته ، فها هنا لو سألت : وكيف

عرفت أن الله غير مسبوق بشيء آخر ، غضب منك المستول ، لأنه يحس أن سؤالك غير ذى موضوع ، إذ هو منصبٌ على ما لا يحتمل السؤال ، وهو لا يحتمل السؤال لأنه فرض مطلق بالنسبة إليه .

فإذا صدقنا فيما نرمي إلى تقريره في هذا الكتاب ، وهو أن الفلسفة مهمتها التحليل ، كان الكشف عن الفروض السابقة المطلقة التى ينطوى عليها تفكير الناس في عصر من العصور ، هو الواجب الأول للفيلسوف ، فلن نمل من تكرار ما قلناه ، وهو أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أى جزء منه ، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم ، كل عالم في المجال الذى اختص في بحثه ؛ وإنما ينحصر عمل الفيلسوف في تحليل ما يقوله العلماء من قضايا ، تحليلًا يبرز تكوينها وعناصرها ، ثم يُظهر ما استبطن في جوفها من فروض سابقة متضمنة ؛ ولعل سقراط أن يكون أول من استحق اسم الفيلسوف في تاريخ الفكر ، إذ هو أول من اضطلع بمثل هذا التحليل على نحو صريح ، فجعل مهمته أن يأخذ من الناس أقوالهم وأحكامهم — وبخاصة في مسائل الأخلاق — ليمضى في تحليلها ، صاعدا من القول إلى الفرض المتضمن فيه ؟ ومن هذا الرض<sup>المسرح</sup> إلى ما قبله ، وهكذا حتى يصل بمن يحاورهم إلى مرحلة فروضهم المطلقة ، فإذا ما سألهم عن الفروض المطلقة ، أخذهم الغضب ، فقد أسلفنا لك في الفقرة السابقة أن الإنسان كثيرا ما يُفضيه أن تضع له فروضه المطلقة موضع السؤال والبحث ؛ ولعل معاصريه حين اتهموه بأنه « مفسد للشباب » ، كان ذلك أخص ما يقصدون إليه من المانع ، وهو أنه يبيح لنفسه أن يضع الفروض الأولية المقبولة عند الناس في غير حاجة إلى جدل أو نقاش ، يضعها موضع البحث ، فيشكك الشبان فيما لا يجوز لهم أن يتشككوا فيه .

إن الإنسان في تفكيره العابر ، أعنى حين لا يأخذ نفسه بصرامة المنهج العلمى ، لا يكاد يدرك أن ما يقوله من عبارات تبدو عليها البساطة ، منطوية على

فروض سابقة ؛ فمعد التفكير العابر ، لا تكون عبارة مثل قولنا : « الساعة تدل على الزمن » منطقية على شيء غير معناها هذا البسيط الظاهر ، مع أنها — كما أسلفنا لك منذ حين — تنطوى على سؤال هو : « لماذا صُنِعَت الساعة ؟ » ، وهذا السؤال بدوره ينطوى على فرض أسبق منه هو « أن لبعض الأشياء غايات مقصودة » وهذا بدوره يتضمن اعتقادا أسبق ، هو أن العالم ليس قوامه المصادفات ... وهكذا .

أقول إن التفكير العابر ، يأخذ أمثال هذه العبارات على أنها مكتفية بذاتها ، قائمة بنفسها ، وليس وراءها من شيء آخر ؛ وأما إذا أراد المفكر أن يعمق في تحليل أفكاره — والتحليل شرط جوهرى للتفكير العلمى — فإنه لا بد أن يتمقب الفكرة إلى أصولها السابقة ، حتى يَنقُصَ كل فحواها ويترك كل مكنونها ، فيأمن بعد ذلك أن يقع فى خطأ .

إنه يستحيل على الإنسان أن يكون صاحب تفكير علمى ، إلا إذا أخذ نفسه أخذاً شديداً فى ترتيب الأسئلة التى يلقبها فى موضوع بحثه ، فلأن تعرف أى سؤال تلقبه فى مجال بحثك ، وكيف يكون ترتيب أسئلتك ، هو فى الحقيقة معرفتك لخطوات السير للنتيج المستقيم .

ومن وسائل التدريب على مثل هذا النهج العلمى ، أن تعاد حلّ الجملة إلى ما تنطوى عليه من أسئلة وفروض ؛ فذلك بمثابة فكّ الخيوط المعقدة فى حزمة متشابكة ، ثم ترتيب تلك الخيوط خيطا خيطا ، فعندئذ يتاح لك أن تعرف عناصر المشكلة التى أنت بصدد حلها معرفة علمية مستتيرة ؛ وفى كتب المنطق مغالطة مشهورة ؛ هى مغالطة إدماج جملة أسئلة فى سؤال واحد ، تضليلا للشخص المشغول ؛ والمثل الذى نسوقه معظم الكتب المنطقية لهذه المغالطة ، هو أن يسأل سائل : « هل أقلمت عن ضرب زوجتك ؟ » — هذا سؤال واحد من وجهة نظر النحو واللغة ، لكنه جملة أسئلة عند المنطق ، فيمكن تحليله إلى الأسئلة الآتية :

(١) هل لك زوجة ؟ (٢) وهل تعودت ضربها ؟ (٣) وهل فكرت في الإقلاع عن ضربها ؟ (٤) وهل بدأت في تنفيذ ما اعتزمت عليه بفكرك ؟

والتحليل وحده لا يكفي ، بل لابد من ترتيب العناصر ، لأن سؤالاً من الأسئلة قد يتوقف على السؤال السابق ، ففي هذا المثل لا يجوز السؤال عن الإقلاع عن ضرب الزوجة ، إلا إذا سبقه سؤال عما إذا كان هناك عادة ضربها ، وهذا بدوره لا يجوز اتقاؤه إلا إذا سبقه سؤال عن وجود زوجة لدى الشخص المسئول . هذا المثل الساذج ، هو في الحقيقة صورة مصغرة بسيطة للتفكير العلمي المنهجي ؛ فالتفكير العلمي هو تفكير مرتب ، والترتيب معناه أن تضع عناصر المشكلة في وضعها المنطقي سابقاً فلاحقاً ، ولا يتيسر ذلك بغير إخراج جميع العناصر الكامنة في المشكلة التي نكون بصدد بحثها لكي نضع الخطوة المفترضة قبل الخطوة التي تتبع على افتراضها .

ولو استطعنا أن نحلل أفكار شخص كما هي مبسطة في عباراته ، أو أفكار عصر كما هي قائمة في إنتاجه من مؤلفات وما إليها ، بحيث نبرز الفروض الأولى التي يقوم عليها البناء كله ، كنا بذلك فلاسفة بالمعنى الذي نريد تقريره لكلمة « فياسوف » وإذا قبلنا هذا المعنى لفلسفة ، ثم إذا جعلنا « الميتافيزيقا » هي مثل هذا التحليل الذي يُخرج الفروض السابقة المثبتة في التفكير العلمي ، كانت « الميتافيزيقا » عملاً مقبولاً من وجهة نظرنا ، إذ « الميتافيزيقا » بالمعنى للرفض هي تلك المحاولات التي يحاول بها أصحابها أن يبنوا أحكاماً إيجابية عن أشياء غير محسوسة .

ولما كان « عماويل كانت » قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل الذي أشرنا إليه ؛ كنا نعدُّه في طليعة فلاسفة التحليل ، وجدير بنا أن نلقى بعض الأضواء على ما أخذ « كانت » على نفسه أن يؤديه ، ليزداد هذا القول وضوحاً في ذهن القارئ .

٢

كان الشائع منذ « ديكارت » أن العلوم ثلاثة ، هي : الرياضة وعلم الطبيعة والميتافيزيقا ، واستعرض « كانت » موقف هذه العلوم الثلاثة واختبر صلاحية الأسس التي تقوم عليها ، فانتهى إلى نتيجة أيقن بصحتها ؛ وهي أن الرياضة وعلم الطبيعة كليهما يقومان على أسس صحيحة ، ولذلك تَقَدَّما ، وأما الميتافيزيقا فهي وحدها التي يقوم بناؤها على أساس واهٍ متهاقت ضعيف ، ولذلك رآها متميزة الخلق ؛ فجعل مهمته أن يحلل الأسس التي قامت عليها الرياضة وعلم الطبيعة ، لعله يهتدى على ضوئها إلى الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الميتافيزيقا فتتقدم بمثل ما تَقَدَّما .

وجد « كانت » أن الرياضة قامت على أساس متين منذ أيام اليونان ، وأن علم الطبيعة كذلك قد قام على أساس سليم منذ جاليليو في عهد النهضة الأوروبية ، فإذا صنع اليونان لرياضة ، وماذا صنع جاليليو لعلم الطبيعة ، لهذا نستطيع أن نصطنع للميتافيزيقا مثل ما صنع هنا أو هناك ، فتستقيم لها الطريق كما استقامت طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ؟

أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلى ، حين عاجلوا مشكلاتها لا على أساس أنها مسائل جزئية عملية تصادف الإنسان في حياته اليومية ، بل عاجلوها على أساس فروض افترضوها ، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نظريات ونتائج ؛ فليس علم الهندسة — مثلا — هو أن أرسم مثلثاً وأقيس أبعاد أضلاعه وانفراج زواياه ، بل هو افتراض مُسَلَّمات أولية ثم استنتاج بناء نظري يتولد بالضرورة عن تلك المُسَلَّمات ، فانظر إلى كتاب إقليدس ، تجده قد بدأ الكتاب ببديهيات ومصادرات مُسَلَّم بها وتعريفات يشترطها لبعض ألفاظ هامة في علم الهندسة ، كالنقطة والخط والسطح ، ثم أخذ بعد ذلك يستنتج النظريات التي تلزم عن تلك المقدمات المفروضة ؛ إن الهندسة

لا تكون علماً حين نقول لأنفسنا : هذه قطعة أرض مثلثة الشكل ، فهل نقس أبعادها ، بل تكون الهندسة علماً حين نبدأ بفرض قائلين : افرض أن  $ا ب ح$  مثلث ، وافرض أن  $ا ب = ا ح$  ، فإذا يترتب على هذا الفرض وذاك من نتائج ؟ وبكلمة مختصرة نقول إن اليونان قد جعلوا الرياضة علماً قائماً على أساس صحيح ، حين جعلوها بناء قائماً على فروض فيفرضون الفروض أولاً ، ثم يسألون أسئلة يحاولون الإجابة عنها على أساس تلك الفروض .

وذلك بعينه ما وجدته « جاليليو » في علم الطبيعة حين أراد أن يرسى قواعده على أرض صلبة ؛ إذ وجد أن طريق التقدم العلمى فى هذا الميدان أيضاً ، هو فى فرض الفروض ثم فى التفكير فى التجارب التى تثبتها ، وليس تقدم العلوم الطبيعية صرهورنا بمشاهدات جزئية ثم البحث عما تدل عليه تلك المشاهدات .

والسمة المشتركة بين موقف اليونان إزاء الرياضة وموقف جاليليو إزاء علم الطبيعة ، هى أن كليهما لم يحاول بناء العلم بادئاً بتدليله من مشاهدة الأشياء الجزئية التى تمر عابرة فى الحياة اليومية ، بل راح يسأل الأسئلة بناء على فروض يفرضها ، ثم يحاول الإجابة عنها ، فكأنما العلم هو فى صميمه أسئلة يحجب عنها ؛ وفى ذلك قال « بيكن » بحق عن علم الطبيعة إنه استجواب للطبيعة ؛ فالعالم يفرض لنفسه فرضاً ، ثم يلقى على الطبيعة سؤالاً تلو سؤال ، ليرغمها على الإجابة له إن كان فرضه ذلك صواباً أو لم يكن ، وليست مهمة العالم عنده هى أن يقف إزاء الطبيعة موقفاً سلبيّاً ، يشاهد ما يفرضه عليه ، ويسجله وهو قانع به ، وقد اعترف « كانت » بما هو مدين به لـ « بيكن » فى هذا الاتجاه . بل اتخذ عبارة مقتبسة من بيكن شعاراً لكتابه فى « النقد »<sup>(١)</sup> .

(١) فيما يلى نص العبارة التى أخذها كانت من بيكن ، وصدر بها الطبعة الثانية من كتابه « قد العقل » : « إننا لا نحول شيئاً عن أنفسنا ، أما الموضوع الذى نبحثه هاهنا فبحث قائمنا نرجو ألا ينظر إليه الناس على أنه مجرد تعبير عن شعور شخصى ، بل أن ينظروا إليه على أنه كتاب يقصد إلى الجدد ، ولهم أن يكونوا على يقين بأن الأسس لم توضع لنقيم عليها مدرسة فلسفية أولئبق عليها اعتقاداً جامداً ، بل هى أسس وضعت لينهض عليها شئ براد به نفع الإنسانية =

فالذى أراد « كانت » أن يدعو إليه ، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا مرهون كذلك — كما هي الحال في الرياضة والعلوم الطبيعية — بأن يعرف الميتافيزيقى كيف يفترض لنفسه الفروض ، ثم كيف يأتى الأسئلة على أساس تلك الفروض ، بطريقة منظمة منسقة ؛ بدل أن يمضى فى حجاج أعى انتظارا لما قد يؤدي هذا الحجاج إليه من نتائج .

ونعيد هذا الذى قلناه ، بعبارة « كانت » نفسه كما وردت فى مقدمته للطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص »<sup>(١)</sup> . يقول « كانت » :

« فى الرياضة وعلم الطبيعة — وهما العلمان اللذان يُقَدَّمُ العقلُ فيهما معرفة نظرية — يتعمّن الهدف قبل المضى فى طريق البحث ، فالرياضة تفعل ذلك معتمدة على العقل الخالص ، وأما علم الطبيعة فلا بد له — إلى حد ما على الأقل — أن يعول على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل »<sup>(٢)</sup> .

« بدأت الرياضة سيرها على الطريق القويمة للعلم ، منذ أقدم المصور التى يمكن الرجوع إليها بتاريخ العقل البشرى ، وأعنى به العصر الذى عاش فيه ذلك الشعب العجيب ، شعب اليونان ، ولا ينبغي لظان أن يظن بأن الأمر [ كان هينا ميسورا ] ... إذ لم يكن من اليسير على الرياضة أن تهتدى إلى طريق العلم ، أو قل إنه لم يكن من اليسير عليها أن تشق لنفسها طريقها السلطاني المستقيم ، بل الأمر على نقيض ذلك ، فمقيدتى هى أن الرياضة قد لبثت أمدا طويلا — وبخاصة عند المصريين — فى مرحلة التحسس ؛ ولا بد أن يكون التحول فى طريقها [ من طريق التحسس إلى الطريق العلمى ] قد جاء نتيجة لانقلاب أحدثته

---

= وإصلاحها ، ولتلك [ فإنا نرجو ] أن يتبادل الناس الشورة وأن ينضموا إلى صفوفنا من أجل صالحهم ، وأن يكونوا على ثقة من أنفسهم حتى لا يذهب بهم الوهم إلى حد الاعتقاد بأن [ هذا الكتاب ] يتوخى فى اللانهاية ويمجاوز حدود البشر ؛ إذ الواقع أنه بمثابة النهاية والحائطة المبروعة لحظاً لم يكن له حدود يفت عندها .

(١) الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ص ١٨ — ٢٢ .

(٢) المصدر المذكور : ص ١٨ .

فكرة موانية طرأت لواحد من الناس ، فاصطنع لها تجربة بينها . فكان هذا [ أى ورود الفكرة أولا واصطناع التجربة لها ثانيا ] هو العلامة التى ميزت الطريق الذى لابد للعلم أن يبدأ السير فيه ... إن التاريخ لم يحفظ لنا الوقت الذى حدثت فيه هذه الثورة العقلية — وهى أم بكثير جدا من كشف الطريق حول رأس الرجاء الصالح — كذلك لم يحفظ لنا التاريخ من هو صاحب هذه الثورة الموفق ... فلقد لمع شعاع جديد من الضوء على عقل الرائد الأول ( وليكن هذا الرائد طاليس أو غيره ) الذى أقام البرهان على خصائص المثلث المتساوى الساقين <sup>(١)</sup> .

فالطريقة الصحيحة التى اتسمها ذلك الرائد الأول فى البرهان الرياضى ، لم تكن فى أن يرسم مثلثا أمامه ، ثم يبحث فى خصائصه التى يراها بعينيه ، بل هى أن ترّد على عقله فكرة بالنسبة إلى هذا المثلث ، ثم يسأل نفسه الأسئلة عما يترتب على هذه الفكرة من نتائج ، على فرض أنها فكرة صحيحة ، و بعدئذ إذا ما رسم مثلثا أمامه ليثبت عليه ما قد رآه بعقله بآدى ذى بدء ، فلا يكون هذا المثلث المرسوم إلا بمثابة جزئية تمثل الفكرة التى سبقت إلى ذهنه .

« ولبت العلم الطبيعى أمدا أطول بكثير جدا [ مما لبثته الرياضة ] حتى بدأ سيره فى الطريق السوية للعلم ؛ فالحق أن العلم الطبيعى لم يقض فى هذه الطريق العملية إلا قرنا ونصف قرن ، وكان ذلك منذ بيكن ، إذ اهتدى إلى هذا الكشف بفضل آرائه الفذة ... ففى حالة العلم الطبيعى أيضا ، يمكن تفسير الكشف الجديد بأنه النتيجة المباشرة لثورة عقلية ...

إن جاليليو حين أقام التجربة لسكرات — كان قد سبق له تصميم أوزانها — بحيث تتدحرج هابطة على سطح منحدر ؛ وإن « تورشلى » حين جعل الهواء يحمل ثقلا — كان قد حسب مقداره بفكرة سابقة — وهو أن يكون الثقل



مساويا لوزن عمود معين من الماء ... عندئذ أشرق شعاع من الضوء على دارسى الطبيعة ، إذ علموا أن العقل لا يدرك فى الأشياء إلا ما أنتجه هو وفق خطة من وضعه ... فلا بد للعقل أن يشق هو الطريق أولا بمبادئه يقيمهها ... ثم يضطر الطبيعة بمد ذلك اضطراراً أن تجيب له عن أسئلة صاغها العقل نفسه ؛ فالملاحظات العابرة التى لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة ، يستحيل أن تنتهى إلى قانون ضرورى ؛ فالقانون الضرورى [ أى الذى تكون صحته مؤكدة يقينية ] لا يكشف عنه إلا العقل وحده .

« أما الميتافيزيقا ... فلم يوانها الحظ السعيد بعد ، لتبدأ سيرها فى طريق العلم المأمون ... فترى الباحثين فى الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأى ، مما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميدانا للقتال ... ولم ينبجج أحد من المتقاتلين فى كسب شبر واحد من الأرض ... وهذا يدل بغير شك على أن الطريقة التى اتبعتها للميتافيزيقا إلى الآن ، قد كانت مجرد خبط عشوائى ... فما الذى اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق الملى القويم فى هذا الميدان [ ميدان الميتافيزيقا ] ؟ أليكون هذا الطريق مستحيلا كشفه على الإنسان ؟ ... أم أننا أخفقنا حتى الآن ، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل فى أننا إذا بذلنا جهداً جديداً ، فربما كنا أحسن حظاً من أسلافنا فى ذلك ؟ »<sup>(١)</sup> .

### ٣

بهذا الأمل كتب « كانت » كتابه فى « نقد العقل » إذ أراد به أن يهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه ، إنه لم يرد بكتابه فى « نقد العقل » أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تُعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج ؛ وهذا

---

(١) المرجع السابق غصه : ص ٣١ .

البحث الميتافيزيقي — كما قال في المقدمة — إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي الله والحرية والخلود .

لقد بدأ « كانت » عمله هذا بوعد قَطَمَهُ على نفسه ، وهو أن يترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً — وهي عنده البحث في الله والحرية والخلود — حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى ، وبعدئذ يعود إلى البحث الميتافيزيقي ، ليقبضه على نفس الأسس التى رآها فى ذينك العِلْمَيْن ؛ لكنه فرغ من « نقده » للرياضة وعلم الطبيعة ، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقا على غرارها ، ولما سئل فى ذلك ، قال إنه وجد أن « النقد » هو نفسه الميتافيزيقا التى أرادها<sup>(١)</sup> — وهذا هو عندى بيت القصيد .

قام « كانت » بتحليل لقضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ظناً منه — فى بداية الأمر — أنها ستهديه إلى طريقة التفكير السديد فى القضايا الميتافيزيقية فقرأ يقول فى مقدمة كتابه « نقد العقل » إن « محاولة تغيير طريقة البحث فى الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة ، هى الفرض الرئيسى من هذا الكتاب »<sup>(٢)</sup> .

لكنه لا ينتهى من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل لقضايا العلمية فى الرياضة والطبيعة هى كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ، ولا شئ غير ذاك ، فإن كان للميتافيزيقا معنى ، فعلى تحليل القضايا العلمية .

ومن حسن الطالع أن « كانت » كان رجلاً شديد الاهتمام بالتفصيلات فيما يتعرض له من أمور ؛ فلما قرر لنفسه أنه لا قيام لعلم إلا إذ أُلقيت أسئلة معينة ، وأن الطريقة العلمية الدقيقة هى نفسها المهارة فى إلقاء الأسئلة ؛ ولما قرر لنفسه أن إلقاء الأسئلة يتضمن دائماً فروضاً ؛ ولما رأى أن الرياضة وعلم الطبيعة قد أصابا

(١) Colliagwood, R.G., Essay on Metaphysics : ٢٢٧ :

(٢) كتاب « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ٢٠ :

تقدّمًا حين عرفنا كيف ينظمان إلقاء الأسئلة على أساس الفروض التي يفرضها أصحاب هذا العلم أو ذاك؛ أقول إنه من حسن الطالع أن « كانت » حين رأى هذا كله في علم الرياضة وعلم الطبيعة ، لم يكتف بمنثل هذا التعميم في القول ، بل راح بفصل القول تفصيلا شديداً في الرياضة وعلم الطبيعة ، حتى استغرق كتابه كله ، وحتى ظن الناس أنه قد نسي موضوعه الأصلي ، وهو التماس الطريقة القويمة للبحث الميتافيزيقي المنتج ؛ راح فيلسوفنا يبحث بحثاً تفصيلياً في الفروض الكائنة وراء البناء الرياضي والفروض الكائنة وراء بناء العلم الطبيعي ؛ راح يحلل القضية الرياضية والقضية الطبيعية تحليلاً تفصيلياً دقيقاً يتتبعها حتى الأساس الذي تقوم عليه هذه القضية أو تلك . ولما سئل آخر الأمر : وأي الميتافيزيقا في هذا العمل كله ؟ أجاب : إنها هي هذا التحليل نفسه .

ومما هو جدير بالملاحظة أن « كانت » قد اختصر القول في تحليله لقضايا الرياضة ، لأنه لم يكن من علماء الرياضة ، أما علم الطبيعة فقد كان مادة اختصاصه إذ كان عالماً في الطبيعة من الطراز الأول في عصره ، واشتغل بتدريسها مدة طويلة ، ولذلك تراء قد أفاض القول في تحليله للقضية الطبيعية إفاضة لا تدع زيادة لمستزيد ، لأنه ها هنا كان يحول في ميدانه الذي يآلف كل شيء فيه ، ما ظهر منه وما خفى على العين العابرة .

أطلق « كانت » اسم « التحليل النقدي »<sup>(١)</sup> على بحثه الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي ، وردّها إلى الفروض الكائنة وراءها ؛ وأعيد القول مرة أخرى لأهميته ، فأذكر أن « كانت » حين أجرى هذا البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي ، لم يقصد به إلى أن يكون بحثاً ميتافيزيقياً ، بل أراد به أن يكون

(١) ترجمت كلمة Transcendental بـ « النقدي » ، وترجمة هذه الكلمة ترجمة تحفظ لها بكل معناها الكائني ، أمر لم يفتق عليه بعد — راجع اقتراح الدكتور هلمان أمين في ذلك ، كتاب « منشروع لسلام العالم » هامش صفحة ١١٣ .

مفتاحا للميتافيزيقا ، أو متوالا ينسج عليه من أراد البحث في الميتافيزيقا ؛ لكنه عاد آخر الأمر فغير وجهة نظره ، إذ جعل هذا البحث النقدي نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقي الذي كان ينشده<sup>(١)</sup> .

ولكن ماذا نقول في الموضوعات الثلاثة التي كان قد جعلها عند بداية حديثه ، موضوع البحث الميتافيزيقي بصفة خاصة ، وأغنى بها : الله والحرية والخلود ؟ هل يجوز القول فيها أو لا يجوز ؟

يجيب « كانت » على ذلك بأنها موضوعات يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديث فيها ، لكنها خارجة عن حدود العقل النظري ومستطاعه ، فإذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقلي على ، وقمنا في متناقضات ... يقول كانت في مستهل كتابه « نقد العقل الخالص » ( في الطبعة الثانية ) ما يأتي :

« كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة ، وهي أنه — في جانب من جوانب علمه — مُثْقَلٌ بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ؛ لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تتجاوز حدود قدراته كلها »<sup>(٢)</sup> وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تتجاوز حدوده ، فهو بذلك « يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات »<sup>(٣)</sup> .

فكأنما يريد « كانت » أن يقول إن الحديث في الموضوعات للميتافيزيقية بهذا المعنى الخالص ، وهي الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظري ، لأن هذا العقل النظري له حدود لا يستطيع تجاوزها بغير أن « يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات » — وها هنا تختلف الوضعية المنطقية عن « كانت » لأنه في رأى هذا المذهب الوضعي المنطقي أن الحديث في

(١) راجع : Collingwood, Essay on Metaphysics : من ١٤١ .

(٢) نقد العقل الخالص ، الترجمة الإنجليزية Kemp Smith من ٧ .

(٣) المرجع نفسه ، في الصفحة نفسها .

هذه الأمور وأمثالها غير مشروع بقائنا ، ما دمنا نريد بالحديث أن يكون منطقيا ، أى قابلا لأن يوصف بأنه صادق أو كاذب ؛ فإذا كان « كانت » قد سبق إلى القول باستحالة الميتافيزيقا على العقل النظري ، فقد بنى تلك الاستحالة على أساس غير الأساس الذى ترفضها عليه الوضعية المنطقية ؛ فبينما الوضعية المنطقية ترفضها على أساس أن عبارتها ليست من الكلام المفهوم عند المنطق ومعاييره ، نرى « كانت » ترفضها على أساس أن العقل البشرى يحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر فى مجال « الأشياء فى ذاتها » وقع فى التناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى ؛ هى عند « كانت » حقيقة نفسية بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه للأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ؛ هى مستحيلة الآن لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم يخلق المين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعى المنطقى فيبتنون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن أقوالها فارغة من المعنى بحكم ما انفقنا عليه فى طرائق استعمال اللغة ؛ إنها أقوال لا تصف شيئا هنا أو هناك ، بحيث يجوز لنا أن نسال أيمكن حقا أن يدرك الإنسان هذا الشيء أم أن إدراكه مستحيل عليه .

لكن ونحب بعد هذا الاستطراد أن نجمع شتات القول ، فنلخص ما أسلفناه فى هذه الفقرة من حديثنا فيما يأتى : يمكنك أن تجعل للميتافيزيقا عند « كانت » معنيين ، وهى عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين ، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هى مستحيلة على العقل النظري العلمى إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية ، وهى ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلا ينتهى بنا إلى إبراز الفروض التى تستند إليها تلك القضايا .

وقد بدأ « كانت » بالاعتراف بمعنى واحد لها ، وهو المعنى الأول ، إذ كانت

لفظة « الميتافيزيقا » عنده باديء ذي بدء تعني « مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيما عدا الأحكام المنطقية ؛ وذلك بعبارة أخرى معناه كل الأحكام التي لا تنبني على الحدس التجريبي أو الحدس الرياضي »<sup>(١)</sup> ؛ لكنه بعد خوضه في تحليل الأحكام العلمية - رياضية وطبيعية - انتهى إلى المعنى الثاني ، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها المجدي من الناحية العلمية ، هي مجرد تحليل القضايا العلمية .

فوقتنا لزاء « كانت » هو رفض للمعنى الأول ، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق استطاع العقل الإنساني ، بل على أساس أن أقوالها تكون غارقة في المعنى ونأبأها قواعد تكوين اللغة ذاتها ؛ وقبول المعنى الثاني ؛ فإن كانت كلمة « ميتافيزيقا » معناها « تحليل القضايا العلمية » كان موضوعها هو الذي قيلنا أن يكون عمل الفيلسوف . وسنبين فيما يلي طريقة « كانت » النقدية ، أي طريقته في التحليل .



تبدأ الطريقة النقدية بالاعتراف بأن لدى الإنسان مضمرات من المعرفة ، فأننا أعلم مثلاً أن هذا الجدار أبيض ، وأن  $٥ + ٧ = ١٢$  وأن جسمي له امتداد محدود في المكان وهكذا ؛ إنها لا تريد أن تتشكك في صدق ما نعلمه عن الدنيا الخارجية ، فليس البحث في صدق العلم أو كذبه من شأنها ؛ بل هي تبدأ - كما قلنا - بقبول هذه الحقيقة الواقعة ، وهي أن الناس يطمون كذا وكيت من القضايا عن دنياهم الخارجية ، فما هي الشروط الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يلمه ؟ بعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن القضية تنقسم إلى نوعين : قضية ابتدائية وقضية ثانوية ، الأولى هي القضية التي تصور واقعة من وقائع العالم الخارجي ، كقولنا « الغرابان سوداء » ، والثانية هي القضية التي تقرر علم الناس

بقضية ابتدائية ، كقولنا : « الناس يملكون أن الغربان سوداء » <sup>(١)</sup> ؛ القضية الابتدائية تقابل الحقيقة الخارجية مقابلة مباشرة ، وهي صورتها تصويراً قد يكون صواباً وقد يكون خطأ ، وأما القضية الثانوية فتشير إلى موقف الإنسان العرفاني إزاء حقيقة معينة ؛ والذي نقوله الآن : هو أن الطريقة النقدية عند « كانت » لا تُعنى بالنوع الأول من القضايا ، بل تُعنى بالنوع الثاني ، وهي تريد بالتحليل أن تكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحَت للإنسان أن يعلم ما يملكه .  
ومعلومات الإنسان على كثرتها يمكن حصر مصادرها في مصدرين ، فهي إما جاءت إلى الإنسان خلال التجربة الحسية وإما أن تكون عنده غير معتمدة على تلك التجربة ؛ أو بعبارة أخرى ، معلومات الإنسان إما بَعْدِيَّة أو قَبْلِيَّة <sup>(٢)</sup>  
وكل من هذين يعود فينقسم قسمين ، فهو إما تحليلي أو تركيب <sup>(٣)</sup>

وإذن فمعلومات الإنسان على كثرتها تقع في أقسام أربعة ، تمثلها أربعة أنواع من القضايا ؛ فالقضية التي نعبر بها عن شيء نعلمه ، لا تخرج عن أن تكون واحدة مما يلي :

١ - قضية قبلية تحليلية ، مثل قولنا « الأجسام ممتدة » فهذه معرفة قبلية لا تحتاج إلى خبرة حسية لكسبها ؛ لأن كلمة « الأجسام » نفسها لا يمكن فهمها بغير أن نعلم أن « الامتداد » جزء من معناها ؛ فكأنني إذا عرفت كلمة « الأجسام » وحدها وأدركت معناها ، فقد عرفت بالتالي أنها « ممتدة » - وإذن فهي معرفة قبلية لأنها لا تعتمد على الخبرة الحسية ، وهي تحليلية لأن محمولها لا يضيف شيئاً إلى موضوعها ، أعني أننا لا نقول بها شيئاً سوى أن نحلل الموضوع تحليلًا يبرز بعض عناصر معناه .

(١) راجع هذا القسم في الفصل الرابع من كتاب :

Johnson, W.E., Logic ج ١ ، ف ٤ .

(٢) Apriori قبل ؛ Aposteriori بعدى .

(٣) Analytic تحليلي ؛ Synthetic تركيب .

٢ — قضية قبيلة تركيبية ؛ مثل قولنا « كل المعادن تتمدد بالحرارة » فهي أولا تركيبية بمعنى أن المحمول فيها وهو « يتمدد بالحرارة » ليس جزءاً من المفق الضروري لكلمة « معادن » ؛ فليس يشترط العقل أن تكون المعادن مما يتمدد بالحرارة ، وإنما علم الإنسان عنها هذه الصفة بالخبرة والملاحظة ، لكن الإنسان في خبرته تلك ومشاهدته لم يستعرض كل أجزاء المعادن جزءاً جزءاً ، بل اكتفى بقليل منها رآه يتمدد بالحرارة ، فعم الحكم قائلاً « كل المعادن يتمدد بالحرارة » فهو بهذا الحكم العام يحكم على أجزاء من المعادن لم تقع له في خبرته ولم تخضع لملاحظته ، وإذن فعلمه عنها قبلي غير معتمد على تجربة حسية .

ومن هذا القبيل تكون قضايا العلوم التجريبية كلها ، فهي كلها تعميمات يعلم الإنسان شمولها على أفراد النوع كله ، وضرورة صدقها على كل هذه الأفراد ، على الرغم من أن الباحث لم يستعرض بخبرته إلا جانباً ضئيلاً من هذه الأفراد ، وسرى فيما بعد أن هذا النوع من القضايا — أعني القضايا القبلية التركيبية — هو الذي كان عند « كانت » مشكلة المشاكل ؛ حتى نستطيع أن نعد فلسفة « كانت » كلها محاولة لتحليل هذا النوع ، كي يقوم بناء العلم على أساس مكين ، إذ العلم — كما قلنا — قضاياها كلها من هذا القبيل .

٣ — قضية بديهية تحليلية ، كقولى مشيراً إلى الحائط الذى أمامى « هذا الجدار أبيض » — فأنا فى هذه الحالة أتحدث عن جدار جزئى معين أراه رؤية مباشرة وأشير إليه ، ويستحيل أن أراه ولا أرى فى الوقت نفسه أنه « أبيض » وإذن فكلمة « أبيض » لا تضيف علماً جديداً إلى معرفتى « لهذا الجدار » ؛ إننى ما دمت قد عرفت « هذا الجدار » بأن وجهت انتباهى إليه ، فقد عرفت بالتالى صفة البياض فيه ؛ وعلى ذلك فهي قضية تحليلية ؛ أما أنها بديهية فواضح من أننى لا أستطيع أن أعرف « هذا الجدار » إلا بعد خبرة حسية ، فلا بد أن أوجه إليه بصرى لأعرف وجوده ولونه .



٤ — قضية بمدية تركيبية ؛ كقولى إن عدد أوراق هذه الزهرة مساو لعدد أوراق تلك الزهرة — المعرفة هنا جاءت من الخبرة الحسية ، وإذن فهى بمدية ؛  
نم هى تركيبية لأن معرفتى لعدد أوراق الزهرة الأولى لا تتضمن شيئاً بالنسبة لعدد أوراق الزهرة الثانية ، فقد تكون الزهرة الثانية أكثر أو أقل أو مساوية فى عدد أوراقها للزهرة الأولى .

هذه أنواع أربعة من القضايا تمثل كل ضروب المعرفة عند الناس ؛ وليس فيها ما يشير الإشكال إلا القضية القبليّة التركيبية — فلا إشكال فى قضية قبلية تحليلية ، لأننى مادمت قد اعترفت أن على فيها مستقل عن الخبرة الحسية وغير معتمد عليه ، فقد اعترفت بالتالى أننى لم أزد بها على عملية تحليل لبعض ما رافى ؛ كذلك لا إشكال فى قضية بمدية تركيبية ، لأننى مادمت قد اكتسبتها من الخبرة الحسية وحدها ، فلا بد أن يكون فيها إضافة إلى ما كنت أعلمه ؛ ولا إشكال أيضاً فى قضية بمدية تحليلية حين يكون الموضوع فيها فرداً جزئياً ندرکه بمواستنا إدراكاً مباشراً ، وحين يكون المحمول فيها صفة لا بد أن تظهر فى الموضوع بمجرد إدراكه ، كلون الجدار فى المثل الذى أسلفناه .

لكن الإشكال كل الإشكال فى القضية القبليّة التركيبية ؛ لأنها بحكم كونها تركيبية ، تكون معتمدة على الخبرة الحسية ، إذ هذه الخبرة وحدها هى التى تصيف إلى على علماً جديداً ، وتكون أيضاً بحكم كونها تركيبية لا هى بالشاملة ولا هى بالضرورية ، لأننى إذا خبرت بعض أفراد المعادن — مثلاً — ووجدتها تتمدد بالحرارة ، فهذا « البعض » المختبر هو وحده حدود على ؛ ولا يجوز لى أن أجاوزه إلى سائر أجزاء المعادن التى لم أخبرها ، إذن فالقضية بحكم كونها تركيبية لا تكون شاملة ؛ كذلك لا تكون ضرورية ، لأنه كان يجوز للخبرة الحسية أن تأتى من العلم بغير ما أتت به ، كأن يجوز مثلاً أن أخبر المعادن فلا أجدها تتمدد بالحرارة ؛ فكوفى ووجدتها تتمدد بالحرارة أسراً لا ضرورة فيه من العقل ولا تخمين

فهكذا وجدتها ، وكان يمكن أن أجدها على غير هذه الصورة ، أعود فأقول إن القضية بحكم كونها تركيبية لا هي بالشمولية ولا بالضرورة ؛ لكنها من جهة أخرى بحكم كونها قبلية لا بد أن تدل على الشمول والضرورة — فالقضية الملوية « كل المعادن تتمدد بالحرارة » لا يقتصر صدقها على جزئيات المعادن التي خبرناها ، بل صدقها شامل للمعادن كلها بكل أجزائها ، وصدقها ضروري بمعنى أنه يستحيل أن نجد جزءاً من المعدن لا يتمدد بالحرارة<sup>(١)</sup> ؛ فمن أين جاء هذا الشمول وجاءت هذه الضرورة للقضايا التركيبية القبلية ، وهي بيمينها قضايا العلوم ؟ بمباراة أخرى من أين جاء هذا اليقين لدينا بصدق أحكام العلم ؟ هذا هو السؤال الذي حاول « كانت » أن يجيب عنه ، فاستهج في محاولته هذه طريقته النقدية التي نحن بصدد شرحها .

إننا إذ نقول عن فلسفة « كانت » إنها « نقدية » فإنما نعني بذلك أنها تحليلية ، فإذا تحلل ؟ هي تتناول أحكام الناس الكلية التي يقولونها في العلوم — أو في حياتهم اليومية — محاولةً حلها إلى عنصريها : ما هو مستمد من التجربة الحسية فيها ، وما هو قبلي<sup>٢</sup> لم يعتمد على تجربة حسية بل يستند إلى مبادئ عقلية .

وحين نصف فلسفته بأنها « ترانسندنتالية » فإنما نعني أنها تتناول القضية الكلية من هذه القضايا التي يقولها الناس في علومهم وفي حياتهم اليومية ، فتوغل في باطنها لتستخرج ما يمكن فيها من مبادئ عقلية ؛ أو قل إنها تحفر تحت البناء التجريبي المتمثل في القضية لعالمها تصل إلى الأساس الخفي من مبادئ العقل ، الذي يقوم عليه هذا البناء ؛ فإذا اصطدمت كرة بأخرى فحركتها ، ثم قلنا إن الكرة الأولى سبب في حركة الكرة الثانية ، كان قولنا هذا معتمداً على الحس

---

(١) لاحظ أننا نبر عن رأي « كانت » — وإلا فالرأي الحديث في القضية الملوية — وهو الرأي الذي تركز عليه الموضعية للمنطقية — هو أنها قضية احتمالية لا ضرورة وبهذا يزول كثير من الإشكال التي حاول « كانت » أن يجدها لها .

من جهة ، لكنه معتمد على مبدأ عقلى من جهة أخرى هو مبدأ السببية ، وطريقة  
« النقد » هى أن أحاول استخراج هذا المبدأ من وراء الخبرة الحسية .

لاحظ أنتى حين أقول قضية علمية مثل « كل المعادن تتمدد بالحرارة »  
فكأننى أقول إن أى جزء من المعدن لابد أن يتمدد بالحرارة ؛ وواضح أنتى إن  
كنت قد شاهدت بمحاسن معدنا ، وشاهدت نارا ، وشاهدت المعدن يتمدد على  
أثر اقترابه من النار ، فإنى لم أشاهد « لا بُدَّ » ؛ لم أشاهد « الضرورة » —  
شاهدت كذا يحدث سرّة وسرّة ، فمن أين جئت بهذه « الضرورة » حين أقول  
عن الشيء إنه « لابد » أن يحدث على هذه الصورة المعينة فى الظروف الفلانية —  
فإذا بحثت عن المصدر الذى أتاح لى أن أقول « لابد » أن يحدث كذا وكذا ،  
فأنا أبحث عن « المبدأ العقلى » الذى يجعل من التجربة الحسية المحدودة ، قانونا  
علميا واجب النفاذ .

وواضح أنتى حين أقول عن شيء إنه « لابد » أن يحدث على هذه الصورة  
أو تلك ، فأنا لم أقصر بهذا على مجرد ذكر ضرورة الحدوث ، بل أقول ضمنا إنه  
حكم عام شامل لجميع أفراد النوع الذى أحكم عليه ؛ فقولى عن حادثة معينة إنه  
« لابد » لها من سبب ، مساو لقولى : إن لكل حادثة سببا ؛ وإذن فالحكم  
بضرورة الصدق فى حالة معينة ، هو فى الوقت نفسه حكم بشموله — وجدير بنا  
فى هذا الموضع أن نفرق بين نوعين من التعميم ، أحدهما التعميم الذى يحىء بعد  
حصص المفردات كلها التى أريد أن أحكم عليها ، كقولى — مثلا — إن طلبية  
قسم الفلسفة بكلية الآداب هذا العام كلهم مصريون ؛ وثانيهما التعميم الذى  
ينطبق على مفردات غائبة ومجاوزة لحدود المفردات التى وقعت تحت الخبرة ،  
كقولى « كل المعادن تتمدد بالحرارة » — والتعميم الذى يكون فى قضايا العلوم ،

والذى هو متضمن فى كون الحكم ضروريا ، هو التعميم الذى يكون من النوع الثانى <sup>(١)</sup> « النقد » عند « كانت » هو استخراج المبادئ العقلية المشتركة فى تكوين أحكامنا العلمية التى فيها شمول وضرورة ؛ ففى الأخلاق — مثلا — مهمة الفيلسوف النقدى ، ليست هى أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد أو بالنفيذ ؛ فإن قال الناس مثلا إن طاعة الآباء واجبة على الأبناء ، فليست مهمة الفيلسوف الأخلاقى النقدى هى أن يقول : نعم أصاب الناس فى حكمهم هذا ، أو كلا فقد أخطأ الناس فيه ، بل مهمته منحصرة فى تعقب هذا « الوجوب » إلى مصادره الأولية ؛ من أين استمد الناس فكرة « الوجوب » هذه ؟ إنهم لم يجدوها فيها خبروه بحواسهم من تجارب ، لأنهم فى هذه الخبرة رأوا فلانا وفلانا وفلانا بطيعون آباءهم ، ولم يروا « وجوبا » ، فمن أين جاءهم حين قالوا حكمهم الأخلاقى « يجب على الأبناء طاعة الآباء ؟ » — ولو كان التعميم هنا من قبيل الإحصاء لما كان إشكال ، لكنه التعميم بمعناه الضرورى الذى يشمل أفراداً لم يقموا فى حدود تجاربنا <sup>(٢)</sup> .

من هنا ترى « الأخلاق » عند « كانت » مهمتها البحث عن للبادئ الأولية العقلية التى تبرر أحكامنا الأخلاقية ، أو بعبارة أخرى هى البحث عن المبدأ العقلى الذى يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب لذاته ، كلما قلنا « يجب فعل كذا

---

(١) يطلق على النوع الأول بالإنجليزية *generalisation* وعلى النوع الثانى *Universality* — راجع فى الفقرة بين هذين النوعين من التعميم كتابى « النطق الوضعى » ص ١٦٤ وما بعدها .

وراجع كذلك :

Paton, H.J., The Categorical Imperative ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) نكرر مرة أخرى أننا هنا نعبر عن رأى « كانت » ، وإلا فالرأى الأخلاقى الذى يفتق مع اتجاه الوضعية المنطقية هو أن كلمة « يجب » إما أن يكون معناها تعديدا لإحصائيا دلت عليه التجربة حتى إذا ما لاء « نال » يجب أن أفضل من « كان معنى الوجوب أن » س « تؤدى إلى غاية معينة مرغوب فيها ، وإما أنها لا تعنى شيئا .

وكذا « فما الذى أوجب الواجب ؟ لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه « واجب » ؟ وهذا السؤال هو بعينه السؤال : « ما هى المبادئ القبلية الكامنة فى أحكامنا الأخلاقية ؟ » واستخراج الجانب القبلى من أحكامنا هو مهمة « النقد » فى فلسفة « كانت » ، ولا يكون هذا طبعاً بغير تحليل الموقف كله ، الذى يكون عليه الإنسان حين يصدر حكماً ، فنستخرج الأساس الذى يرتكن إليه فى إصدار حكمه .

٥

« نقد العقل » عبارة معناها « إقامة البرهان على صحة الأحكام العامة الضرورية التى يصدرها الإنسان ، وإقامة البرهان هنا تكون بالكشف عن الأسس أو المبادئ الأولية التى جعلت تلك الأحكام ممكنة الصدور »<sup>(١)</sup> .

الطريقة النقدية هى أن نختار من أقوال الناس — فى ميدان العلم أو فى مجال الحياة اليومية — طائفة من الأحكام التى ليس عليها خلاف ، ثم نتقنها راجعين خطوة خطوة ، فنقول — مثلاً — إن هذا الحكم الفلانى يتضمن اعترافاً بكذا ، وهذا الاعتراف بدوره يتضمن كيت ، وهذا بدوره يتضمن كذا ، حتى نصل إلى المبادئ التى تكمن وراء هذه الأحكام كلها التى اخترناها ، فنقول مثلاً « إننى وجدت الكرة التى ضاعت بالأسس ، يتضمن اعتقاداً عندى بأن الكرة بعينها ظلت محتفظة بذاتيتها ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ ثبات « العنصر » ودوامه ، وقولى « إن سقوط الحجر على رأس الخوذى سبب موته » يتضمن اعترافاً منى بأن الحوادث ترتبط ارتباطاً سببياً ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ السببية وقيامه وإن لم يكن ملحوظاً فى خبرة الحواس — وهكذا ، فنحن نحلل العبارة التى نقولها فى موقف معين تحليلاً يضع أعيننا على مبدأ كامن فيها ، ثم نجرد هذا المبدأ من

تطبيقاته الجزئية لنجعله ضروريا شاملا مهما اختلفت المواقف الجزئية التي يلبسها ملتقا بتفصيلاتها وحوادثها .

إننا بهذه العملية التحليلية لا « نبرهن » على المبادئ ، بل نكشف عنها ، وإنما يكون « البرهان » هنا منصبا على العبارة التي نحللها ، فنقول إنها قد تأيدت بالبرهان حين نمثر على المبدأ الذي ترتكن إليه — وما الذي يحملنا على التسليم بهذا المبدأ ؟ لا شيء إلا أننا افترضنا فيه ضرورة التسليم ، وبمجرد كونه « فرضا » نفرضه ونزعمه نجعله واجب القول ، لأن الفرض لا يقال فيه إنه صادق أو كاذب فإذا قلت مثلا : « على فرض احتفاظ الأشياء بذاتيتها ، فإن هذا المكتب الذي أمامي يكون هو المكتب الذي كان أمامي بالأمس » ، فليس من حقلك هنا أن تقول عن الفرض شيئا ، ولا أن تطالبني بالبرهنة عليه ، لكن من حقلك أن ترى هل النتيجة التي رتبها على الفرض تترب فعلا عليه أم أني أخطأت استدلال النتيجة من الفرض للزعم .

المبادئ الأساسية المنبثقة في أحكام الناس ينكشف الغطاء عن وجودها بعملية التحليل ، ولا يكون الكشف عنها برهانا عليها ، لأن البرهان على شيء يكون يارجاه إلى سند ، والمبدأ الأساسي لا يستند إلى شيء وراءه ، بل هو الذي يقف وراء أحكامنا ليستندوا ويؤيدها ؛ فإذا فرضت في علم الهندسة بعض المسلمات ثم استنتجت منها نظريات ، فالبرهان لا يكون هنا إلا على النظريات يارجاعها إلى المسلمات التي تستند إليها وتتفرع عنها وتشتق منها ، أما المسلمات نفسها فينبغي قبولها لأنها فروض مفروضة لتكون أساسا لما سيأتي بعدها من استدلالات . ولقد صدق من قالوا : إنك لا تستطيع المناقشة مع من يخالفك في المبدأ — فهذا صحيح ، لأن المبدأ الأساسي الذي يكون بمثابة الأم الأولى يتولد عنها كل الأفكار بمدئذ ، أمر يفرض فرضا ، فلو دخلت معي في هذا الفرض كان لك حق مناقشة ما يتولد عنه ، ل ترى هل كان التوليد سليما أو فاسدا ؛ أما إذا رفضت

الدخول في الفرض منذ البداية ، فقد انقطع بذلك كل وجه للنقطة والجدل .  
إن من حقا أن تشك في قضية معينة ، ثم يزول شكك هذا بإرجاع  
القضية إلى السند الذي يؤيدها ، فإن وجدته زال الشك ، بالحكم بالصدق على  
القضية ، وإن لم تجده زال الشك أيضاً ، بالحكم بالكذب عليها ، وهذا السند  
نفسه إما نسبي أو مطلق ، فهو نسبي إذا كان بدوره مستنداً إلى سند وراه ،  
وهو مطلق إذا لم يكن وراه سند ، فهو مفروض الصدق بغير برهان ، ومثل هذا  
السند للدائق هو المبدأ العقلي القبلي الذي تحاول الطريقة النقدية أن تلمسه  
في الحكم الذي تختاره من كلام الناس لتحلله .

أعود فأقول مرة أخرى إن المبدأ الأساسي ، أو الفرض الأول لا يقوم عليه  
برهان ، بل يكشف عنه المطاء وكفى ، ويكشف الفطاء عنه نضجه في مركز  
الرؤية فيتضح بعد أن كان ملتفاً غامضاً ، وتوضيح المبادئ الأولية على هذا  
النحو ، هو مهمة الفلسفة النقدية ، وهو تحصيل — كما نرى .

وها هنا يتضح الفرق بين الفلسفة النقدية من جهة ، والفلسفة الاعتقادية  
أو « الدوجماتية » من جهة أخرى ، فالفيلسوف الاعتقادي أو الدوجماتيقي ،  
يقرر سباده أحياناً على أنها أساسية لا يجوز عليها التحليل أو إقامة البرهان ، مع  
أنها قد تكون مبادئ نسبية ، أعني قد يكون وراهها سند تستند إليه ، ويحتاج  
الأسر في توضيحه وإرازه إلى تحليل ؛ فالذي لا يقبل تحليلاً ولا برهاناً هو  
المبادئ المطلقة التي لا تستند إلى شيء وراهها ، ولا نطمئن إلى أن ما أمامنا هو  
من هذا القبيل ، إلا إذا حاولنا التحليل فوجدنا أنه مستحيل لعدم وجود فرض  
سابق على المبدأ الذي نحله ، يمكننا أن نستند إليه في البرهة على هذا المبدأ .

والفيلسوف الاعتقادي أو الدوجماتيقي أحياناً أخرى تراه يحاول إقامة  
البرهان على ما يعتقد أنه مبدأ أولي ؛ فنلا يفرض وجود الله كهداً أساسياً لتفكيره ،  
ثم يحاول البرهان على ذلك ؛ مع أنه لكي يبرهن لا بد أن يرتد بما يريد البرهنة

عليه إلى مبدأ أسبق أولية وأصل منطقياً ، وفي هذا تناقض واضح ، لأن اعترافك عن مبدأ معين بأنه أولى أصيل ، هو وحده دال على أنه ليس ثمة ما هو أسبق منه مما يمكن أن نتخذه برهاناً عليه ، ولذلك فالطريقة النقدية في الفلسفة — دون الدوجماطيقية — هي وحدها التي تحررت من الوقوع في هذا الدور ؛ لأنها لا تنهى إلى البرهنة على المبادئ الأولى ، بل تكتفي بالبحث عنها واستكشافها وإبرازها لإدراكها في تجردها — الطريقة النقدية لا تقيم برهاناً على شيء ، بل تجعل مهمتها البحث عن المبادئ التي يسبق الناس إلى افتراضها ليستخدموها في براهيمنهم ولا غرابة بمد هذا أن نرى الفلسفة النقدية والفلسفة الاعتقادية الدوجماطيقية مختلفتين حتى في وجهة السير ؛ فالفيلسوف الدوجماطيقي يبدأ بافتراض مبادئ معينة ، ثم يهبط منها إلى أحكامه التي يقولها عن هذا الكون وما فيه ، كأنما مبادئه هذه هي المبادئ التي يستحيل أن يبدأ مفكر آخر بنفيها ؛ نراه يبدأ مثلاً — مثل ديكارت — بافتراض العقل ومشروعية أحكامه ، ثم يرتب على ذلك ما يلزم عنه من نتائج ؛ وأما الفيلسوف النقدي التحليلي فلا يفرض من عنده شيئاً ، إنما يقبل ما يصدره الناس من أحكام على الأشياء ، ثم يتناولها بالتحليل ، راجعاً بها إلى مبادئها التي تستند إليها ؛ ليس هو بالذي يفرض على الناس مبادئهم هذه ، أي أنه لا يدعى لنفسه دور المشرع الذي يقرر هذا وينفي ذاك ، لكنه رجل يحلل للناس أقوالهم ليتبصروا ما يمكن وراءها من مبادئ لعلم لا يكونون على وعي بها ما لم يبرزها لهم التحليل عارية عما حولها من تفاصيل الحياة التجريبية الجارية في حوادث الأيام ؛ الفلسفة الدوجماطيقية تبدأ بفروض تفرضها تصفاً واعتباطاً ، وقد تقع في الخطأ الذي أسلفنا الإشارة إليه ، وهو أن تحاول إقامة البرهان على تلك الفروض ، ناسية أن مجرد التفكير في إقامة البرهان على مبدأ مفروض يسلبه أوليته ومشروعيته ؛ وأما الفلسفة النقدية التحليلية فتبدأ من وقائع ، والوقائع التي أقصدها هي أحكام الناس الواقعة فعلاً والتي يصدرونها فعلاً في أمور حياتهم .



الفلسفة النقدية — أى التحليلية — تقبل أحكام الناس كما هي في الواقع ،  
لفحصها وتحللها كي تقرر ماذا تتضمنه تلك الأحكام من مبادئ ؟ فهي كمن يحفر  
بئراً ليرى أين يكون الماء ، فهو لا « يبرهن » على الماء ، ولكنه يكشف عن  
وجوده ؛ ولهذا ترى الفلسفة النقدية التحليلية لا تختص نفسها بقول دون قول  
من عبارات الناس ؛ إنها « تحفر » أينما ضربت فأسها ، لترى ماذا تستبطنه هذه  
العبرة أو تلك من مبادئ ؛ فآية عبارة تصلح موضوعاً لبحثها ؛ العبارة التي يقولها  
عالم الطبيعة أو عالم الرياضة أو التي يقولها الناس في حياتهم اليومية ؛ ولا تجعل  
الفلسفة النقدية مهمتها معرفة الأشياء الخارجية ، فهي لا تتصدى أبداً لوصف شيء  
ولا للحكم على شيء ، بل تترك ذلك لمن هم أولى بالكلام فيه ، تترك وصف  
الأشياء الطبيعية — مثلاً — لعلماء الطبيعة بطرقهم الاستقرائية التجريبية <sup>(١)</sup> ؛  
وهي لا تترك مع هؤلاء العلماء فيما يقولون ، لأنها لا تعطى لنفسها الحق في أن  
تقول شيئاً ؛ كلا ولا هي تدعى أنها قادرة على إثبات شيء عما هو فوق الطبيعة ؛  
فبحثها منصبٌّ على مبادئ المعرفة أياً كان نوعها ، تلك المبادئ التي تنبث في أقوال  
الناس وأحكامهم ، وتحتاج إلى التحليل الذي يخرجها — لهذا كله ترى الفلسفة  
النقدية لا تتميز إلى حكم دون حكم ؛ ولا تحصر نفسها في مجال من القول دون  
مجال ؛ فهي — كما قلنا في استهلال هذه الفقرة من فقرات بحثنا — تقبل المعرفة  
كما هي قائمة على أنها أمر واقع ، لا لتقيم برهاناً على صحتها ، بل لتتقربها بالتحليل  
راجعة إلى المبادئ الأولية التي تسند كل ما يترتب عليها ، وليس وراءها هي من  
مبادئ تسندها ، فهي مفروضة فرضاً مطلقاً ؛ حتى إذا ما انكشفت لنا مجموعة  
المبادئ التي نراها سنداً لمعارف الناس كما تنبدي في أقوالهم ، نسقنا هذه المبادئ ،  
وكان لنا أن نقول عن مجموعة نسقها : هذه هي نتيجة عملنا الفلسفي .

(١) راجع في ذلك كله :

Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١١٠

وما بعدها .

إذا كانت مهمة الفيلسوف الحقيقية هي تحليل معارف عصره تحليلًا ينتهي به إلى المبادئ الأولية التي إليها تستند تلك المعارف ، فإنه بهذه المهمة إنما يقوم بعمل المؤرخ الذي يسجل لعصره مبادئه ؛ إنه لا يشرع لعصره تلك المبادئ ، ولا هو يتصدى للحكم على تلك المبادئ بصدق أو كذب ، بل هو يحلل ليكشف الغطاء عنها لا أكثر ولا أقل ؛ وإذا رأينا فيلسوفًا يتناول هذه المبادئ نفسها بتأييد أو بتفنيد ، أو بتفسير وتحوير ، علمنا أنه قد جاوز بذلك مهمة الفيلسوف كما ينبغي لها أن تكون .

بهذا المعنى التاريخي وحده نقبل « الميتافيزيقا » ؛ وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا هو الذي نزع أن « كانت » قد أداه بعمله ، وإن لم يكن هو الذي قصد إليه عند اعتزامه القيام بذلك العمل .

فالفيلسوف إذا ما انتهى من تحليله للفكر في عصره ، واستخرجه للفروض المطلقة التي ينطوي عليها ذلك الفكر ، هو بمثابة من يقول : إن هذا العصر الممّين يمتد في هذا المبدأ وهذا وذلك ؛ إن أهل هذا العصر الممّين لا يقبلون مناقشة في هذا الفرض وهذا وذلك ؛ هم يبرهنون صدق أقوالهم بالمبدأ الثلاثي ، أما المبدأ نفسه فهو عندم فرض مطلق لا يقبل البرهنة عليه — وبالطبع يجوز للفيلسوف أن يحلل الفكر في أي عصر غير عصره ، ويستخرج المبادئ الكامنة في ذلك الفكر ، وهو هنا أيضا يعمل عمل المؤرخ الذي يسجل عن عصر ما حقيقة معينة بناء على وثائق ، وما الوثائق هنا إلا ما خلفه ذلك العصر من مدونات اشتملت على تفكيرهم .

ولنضرب مثلا بمبدأ السببية<sup>(١)</sup> نوضح به ما نقول :

---

(١) راجع في ذلك كتاب :

Collingwood, R.O., Essay on Metaphysics : الفصل السادس .

(١) في علم الطبيعة عند « نيوتن » افتراض تنبئ عليه أقواله في هذا العلم ، وهو أن لبعض الحوادث أسبابا ، وأما بعضها الآخر فبغير أسباب ، وهذا النوع الأخير يخضع في حدوثه إلى قوانين ؛ أي أن « نيوتن » يبنى كلامه في علم الطبيعة على افتراض سابق ، هو أن السببية شيء والقوانين الطبيعية شيء آخر ؛ فإذا تحرك جسم حركة خالية من المؤثرات الخارجية ، منتقلا في خط مستقيم ومارا بالنقط ١ م ٢ م ٣ م ٤ م ... فروره بأية نقطة واقعة على خط مساره في لحظة معينة ، يمكن حسابه مقدما من سرعته بناء على « قانون » الحركة ؛ وليس هنا — بناء على « نيوتن » — سببية على أية صورة من الصور ؛ وإذن فرور الجسم المتحرك على نقطة ٤ م — مثلا — حادثة بغير سبب ، وإن تكن قد حدثت وفق قانون معلوم ؛ أما إذا غير الجسم المتحرك طريق سيره بفعل جسم آخر اصطدم به ، فنندئذ يكون التحول في مجراه نتيجة لسبب ؛ وعلى هذا النحو يجعل « نيوتن » مبدأ السببية غير شامل لحوادث الطبيعة كلها ، وهو يجعل ذلك « مبدأ مفروضا » ليس مما يقوم عليه برهان .

(ب) فلما جاء القرن الثامن عشر ، غير الناس افتراضهم ، واستبدلوا به افتراضا آخر ، أو قل اتخذوا لأنفسهم « مبدأ » آخر في فهم الطبيعة ، إذ جعلوا السببية شاملة لحوادث الطبيعة كلها ، وأصبح المبدأ عندهم هو أن لكل حادثة سببا ؛ وها هنا كتب « كانت » ما كتبه من فلسفة يحلل بها قضايا العلم الطبيعي فكان أن انتهى من تحليله إلى أن السببية مقولة من المقولات العقلية التي يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية ، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة في كل عصوره ، بل لأنه المبدأ المأخوذ به في عصره هو ، وكان هذا هو ما رده على الفيلسوف الإنجليزي « هيوم » ، إذ لاحظ « هيوم » أن السببية لا تقع فيما يقع للإنسان من خبرة ، وإذن فليس يمكن إقامة برهان عليها . إن الإنسان — في رأى هيوم — حين يشهد كرة تصدم كرة أخرى فتتحركها ، لا يرى « سببية »

بين الكرتين ، وكل ما يراه بعينه من هذه الحادثة هو أن كرة أولى تحركت وكرة ثانية تحركت عند لحظة زمنية معينة ، هي اللحظة التي تماست فيها الكرتان وعلى هذا فلا تكون حوادث الطبيعة مرتبطة بهذا الرباط السببي الذي زعمناه ؛ فجاء « كانت » بتحليله السالف الذكر ، يقول : نعم إن « السببية » ليست مما نراه بالأعين ، بل هي « مبدأ عقلي » نفهم على ضوءه تتابع الحوادث ؛ فامعنى ذلك ؟ معناه أن علماء الطبيعة في عصره يفهمون حوادث الطبيعة على افتراض افتراضوه ، وهو أن اسكل حادثة سببياً ، وكان يمكن أن يفترضوا افتراضاً غيره ، وأن يفهموا حوادث الطبيعة فهما يختلف عن فهمهم لها ، كما حدث ذلك في القرن السابق لعصر « كانت » — وهو عصر « نيوتن » كما قدمنا لك — وكما حدث أيضاً في العصر الحديث .

إن من أهم ما يميز علم الطبيعة في القرن الثامن عشر — وهو عصر « كانت » — هو أنه يستخدم « السببية » و « القانون الطبيعي » بمعنى واحد ؛ فها هو خاضع لقانون طبيعى خاضع في الوقت نفسه لرابطة السببية ، والعكس صحيح على خلاف ما رأيناه في القرن السابع عشر ، إذ جعلوا حوادث الطبيعة نوعين : فنها ما يخضع لقوانين ومنها ما يخضع للسببية ، جاعلين لكل من هاتين الكلمتين معنى غير معنى الكلمة الأخرى .

( ح ) وجاء علم الطبيعة في عصرنا الراهن ، فاختفت فكرة السببية من أذهان العلماء اختفاء تاماً ، ولم يعد شيء في رأيهم يحدث بفعل هذا « السبب » أو ذاك ، بل تحدث الظواهر وفق « قوانين » ، وما القوانين إلا ضروب من تتابع الحوادث لوحظت وسجلت ، فإذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر بحيث تغير مجراه ، لا نقول ما كان يقوله « نيوتن » ، إن قانون الحركة قد تعطل فعلة في هذه الحالة « بسبب » خارجي هو الصدمة التي جاءت من جسم آخر فغيرت

مسار الجسم المتحرك ؛ وإنما نجعل الحركة كلها ، بما يحدث فيها من انكسارات خاضعة لقانون أو أكثر .

فما معنى هذا كله ؛ ماذا نقول في فيلسوف يقرر — مثلاً — أن لكل حادثة سبباً ، وأن مبدأ السببية شامل لحوادث الطبيعة كلها ، كما قال « كانت » ؛ إننا نقول له : هذا مبدأ قام في عصر واحد ، وابتنى عليه علم ذلك العصر ، فإذا قررته فأنت إنما تؤرخ للمفكر في ذلك العصر ، لا أكثر ولا أقل ، ولو أرخت لعصر « نيوتن » لاضطرت إلى قول آخر ، وهو أن لبعض الحوادث أسباباً دون بعضها الآخر ، ولو أرخت للعصر الحاضر ، لاضطرت أن تقول قولاً ثالثاً ، وهو أن ليس لأية حادثة من حوادث الطبيعة سبب على الإطلاق .

إن من حق الفيلسوف ، بل من واجبه — في رأينا — أن يحلل الفكر في أى عصر شاء ليستخرج مبادئه الأولى المفروض صدقها عند أهل ذلك العصر ، لكن ليس من حقه ، ولا مما يؤدي إلى معنى ، أن يتناول هذه المبادئ بالتأييد أو بالنفي ، كأنها من القضايا العادية التي تزعم عن الكون هذا الشيء أو ذاك ؛ الفيلسوف الذي يتناول المبادئ الثلاثة السابقة عن « السببية » ليقول إن رأيه هو صواب هذا وخطأ ذلك ، يجاوز حدود مهمته المقولة المشروعة ، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحمل معنى ، فليس بماله معنى أن تقول عن فرض ما إنه صادق أو كاذب ، لأن الفرض في كل الحالات مُسَلَّم به ، لأنه مجرد فرض ، وليس هو بالعبرة التي تدعى الوصف والتصوير ؛ والذي يقال عنه إنه صحيح أو خطأ ، هو ما يبنى على الفرض من نتائج ؛ فنستدث يجوز لنا أن نقول عن نتيجة ما إنها صواب لأنها تتفق مع الفرض الأول ، أو إنها خطأ لأنها لا تتفق مع الفرض الأول .

لو قال قائل : « ليس في العالم سببية تربط حوادثه » لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا ، لأنه متفق مع الفرض الأول الذي يبنى عليه علم

الطبيعة الآن ، لكنه يكون خطأ بالنسبة لمصر « كانت » لأنه لا يتسق مع القرض الأول الذى افترضه أهل ذلك العصر .

وهنا يظهر الفرق بين عمل العالم وعمل الفيلسوف : العالم يقيم أبحاثه ونظرياته على أساس فروض مزعومة ليس من شأنه أن يتعرض لها ، بل ليس حتماً عليه أن يكون على وعى بها ؛ والفيلسوف يحلل أقوال العالم ليستخرج من لفائفها القروض التى على أساسها بنيت تلك الأقوال ؛ أو بعبارة أخرى ، يقرر العلماء فى العصر المين مبدأ على أنه حقيقة ، ويأتى الفيلسوف فيؤرخ لهم ما يقررون ؛ فلو تكلم عالم من القرن الثامن عشر لقال على صورة تقريرية : « لكل حادثة سبب » ، ولو تكلم فيلسوف عن ذلك العصر لقال : « يفرض العلماء أن لكل حادثة سبباً » . وواضح أنك إذا أردت مناقشة الفيلسوف فى قوله هذا ، فينبغى أن تقوم للمناقشة على أساس تاريخى ؛ فهو فى قوله مستند إلى « وثائق » ، هى القضايا التى قالها علماء ذلك العصر ، وأما أنت فتدعى له أن تلك « الوثائق » لا تدل على النتيجة التى انتهى إليها ؛ إنكما لا تختلفان فى صحة المبدأ نفسه ، بل يكون موضع الاختلاف بينكما هو : هل يدل تحليل ما قاله العلماء فى ذلك العصر على أنهم كانوا يفرضون هذا المبدأ المين أساساً لتفكيرهم ؟

ولو كانت « الميتافيزيقا » عند « كانت » هى هذا التحليل ، كان هذا الفيلسوف العظيم فى طبيعة الفلاسفة بالمعنى الذى نقبله لهذه الكلمة ، وهو أن « الفلسفة » إما أن تكون تحليلاً لكلام الناس ، وإما ألا تكون شيئاً .

## الفصل الثالث

### الميتافيزيقا المرفوضة

١

نريد إذن أن نجعل الفلسفة تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم وعبارات التفاهم في حديثنا اليومي ؛ وقد أسلفنا لك القول ( في الفصل الأول ) بأن « الفلسفة » لم تكن دائماً بهذا التحديد ؛ إنما جرى العرف في كثير من الأحيان أن ندخل فيها مباحث « شيئية » أو « عينية » إلى جانب هذا التحليل المنطقي الذي نريده ؛ وقد كانت هذه المباحث الشيئية تنقسم قسمين رئيسيين ؛ قسم يبحث في « أشياء » لا تدخل في حدود التجربة الحسية كالطلق والعدم وما إليهما ، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الميتافيزيقا ، وقسم آخر يبحث في « أشياء » العلوم نفسها ، كأن تبحث مثلاً في الإنسان والطبيعة وما إليهما ، وهو ما يطلقون عليه عادة اسم الفلسفة الطبيعية — وقد ذكرنا لك فيما مضى ، أننا نقترح ترك هذا القسم الثاني من المباحث الفلسفية إلى العلوم ورجالها ، فهم أولى به ، لأنهم بموضوعاته أدرى وعلى بحمه أقدر ؛ كما ذكرنا لك أيضاً أننا نريد حذف القسم الأول — أعني الميتافيزيقا بمعناها السالف الذكر — لأن التحليل ينتهي بأقوالها إلى غير معنى ؛ وبذلك لا يبقى للفلسفة إلا ما أردناه لها ، وهو تحليل المبارات اللغوية .

إن فلسفتنا التحليلية تقضي على الميتافيزيقا بالحذف ، لاستحالة أن يكون لكلامها معنى ؛ لكنك قد تقول : إن لكلمة « الميتافيزيقا » معانٍ كثيرة ، اختلفت باختلاف الباحثين فيها ؛ فبأي معنى تريد حذفها ؟ ما هي « الميتافيزيقا » على وجه التحديد ، تلك التي تريد حذفها من دائرة الكلام المفهوم ؟

وأظننا — إذ نحاول الإجابة عن هذا السؤال — نرتكز على أرض ثابتة ،  
إذا نحن اتخذنا أرسطو أساساً لنا في تحديد المعنى المراد ، لأنه هو الذى أنشأ أول  
كتاب أجمع دارسو الفلسفة جميعاً على أنه « ميتافيزيقا »<sup>(١)</sup> مهما اختلفوا بعد ذلك  
في تحديد معنى هذه الكلمة ، فإنه لما استوقف النظر حقاً ، أن « فلاسفة كثيرين  
قد استجوا في الميتافيزيقا إنتاجاً غريباً ، لكن هذا الإنتاج كله لم يشمل قط  
مراجعة أساسية للجواب عن سؤالنا : ما هي الميتافيزيقا ؟ وكذلك ازورُّ عن  
الميتافيزيقا كثيرون ، حتى لقد أعلنت طائفة كبيرة من هؤلاء أن الأمر كله من  
فانحه إلى ختامه ، كلام بغير معنى على الإطلاق ؛ لكن حتى هؤلاء لم يتناولوا  
في كلامهم مراجعة أساسية يبحثون بها ماذا عسى هذه الميتافيزيقا أن تكون »<sup>(٢)</sup>  
يطلق أرسطو على مادة البحث التي وردت في الفصول التي أطلق عليها فيما  
بعد كلمة « ميتافيزيقا » أسماء ثلاثة :

فهو يطلق عليها أحياناً اسم « العلم الأول »<sup>(٣)</sup> وكلمة « الأول » هنا تدل على

(١) يلاحظ أن « ميتافيزيقا » اسم لم يخلقه أرسطو على أى كتاب من كتبه ؛ وواضح  
هذه الكلمة هو أندرونيكوس (حوالي سنة ٦٠ ق . م) التي قام بنشر مؤلفات أرسطو ؛  
إذ اتخذ عنواناً لمجموعة من الأبحاث وضعها — وهو يربط مؤلفات أرسطو — بعد كتاب  
الفيزيكا ( أى كتاب الطبيعة ) ومن ثم أصبح يشار إلى محتويات هذه المجموعة من الأبحاث  
بالكلمة الدالة على وضعها في الترتيب ، وهي كلمة « ميتافيزيقا » ، أى الفصول الواردة في  
مجموعة مؤلفات أرسطو بعد الفيزيكا ؛ وإذن فلم يكن هذا الاسم عند أول وضعه دالاً على مادة  
علم ، بل هو اسم أطلق على كتاب دون الإشارة إلى مادته ، كما قد لى اليوم كتاباً بهذا  
العنوان : « مقالات » أو « فصول » أو ما شابه ذلك ، فهذه تسميات لا تدل على نوع  
المادة الواردة في الكتاب للسمى بها ، بخلاف أسماء مثل « علم النبات » أو علم الحساب .  
لكن لم تعد كلمة « ميتافيزيقا » مجرد اسم يطلق على فصول معينة كتبها « أرسطو »  
دون أن يدل على مادة تلك الفصول ، بل أصبحت الكلمة دالة على موضوع يقامه ، فإذا أردنا  
أن نحدد مادة الموضوع ، كان ضمن طريق هو أن نرجع إلى المادة التي تناولها أرسطو في  
تلك الفصول .

(٢) Collingwood, R.O., Essay on Metaphysics ص ٥ .

(٣) الفرح مأخوذ من :

Collingwood, R.O., Essay on, Metaphysics : الفصل الأول .



أسبقية منطقية بالنسبة لسائر العلوم ؛ فالعلم الأول هو ذلك الذى يكون موضوعه سابقاً من الوجهة المنطقية على أى علم آخر ، أى هو العلم الذى تفترض قيامه سائراً العلوم كلها ؛ ولو أنه يأتى بعدها جميعاً فى ترتيب الدراسة ؛ ثم هو يطلق عليها أحياناً أخرى اسم « الحكمة » فاصداً بذلك إلى أنها الغاية التى تسمى إليها العلوم فى بحثها وهذا معناه أن العلوم المختلفة — بالإضافة إلى قيام كل منها ببحث موضوعه الخاص — تقوم بواجب آخر ، تخرج به عن حدود بحثها الخاص ، وهو أن تكشف عما تنطوى عليه منطقياً من فروض سابقة ؛ ولما كان وراءها جميعاً فرض سابق عليها ، لا بد من افتراضه أولاً حتى يمكن الكلام فيها ، فكشفها عن هذا الفرض السابق هو نهاية سعيها ، وغاية سيرها ؛ وذلك هو ما يريد أرسطو بكلمة الحكمة ؛ ثم هو يطلق على المباحث الميتافيزيقية أحياناً ثلاثة أسماء ثالثاً ، هو « اللاهوت » أو العلم الذى يشرح طبيعة الله .

وهو بإطلاقه هذه الأسماء الثلاثة المختلفة على علم بعينه ، قد أمان عما يتصوره موضوعاً لهذه الفصول التى كتبها ، وشرح ذلك نقول :

إن العلم — كائناً ما كان — يتصف موضوعه بالتجريد والتعميم ، والتجريد والتعميم درجات ، فحينما قسمت جنساً — ولنرمز له بالرمز « ا » — إلى نوعين يقعان تحته — ولنرمز لهما بالرمزين « ب » و « ح » — كما تقسم مثلاً العدد إلى نوعين : العدد الزوجى والعدد الفردى — وجدت « ا » أكثر تجريداً وأكثر تعميماً من « ب » أو « ح » ، وفى مثل هذه الحالة تكون « ا » هى الأساس المنطقى لكل من « ب » و « ح » بمعنى أنك لا تفهم الزوجية أو الفردية إلا إن كان لديك فهم سابق لطبيعة العدد بصفة عامة ، وكذلك إذا فهمت طبيعة العدد فهماً كاملاً ، استنتج هذا الفهم أنه لا بد أن يكون العدد منقسماً إلى نوعين : ما هو زوجى منه وما هو فردى — هذا هو المقصود حين نقول إن فكرة « العدد » هى الأساس المنطقى لفكرتى « الفردية » و « الزوجية » .

فإذا فرضنا أن النوعين « ب » و « ح » اللذين يتدرجان تحت الجنس الأعم « ا » ، علنان ، كان بين هذين العلمين مبادئ مشتركة — وإلا لما جاز جمعهما معاً تحت جنس واحد — ومن هذه المبادئ المشتركة يتألف العلم الذى يحتويهما معاً ، وهو « ا » .

فافرض أن « ا » رمز للكمية ؛ والكمية نوعان : كمية متصلة كمساحة السطح مثلاً ، وكمية منفصلة وهى ما يمكن عدّه كأربع برتقالات مثلاً ؛ والعلم الخاص الذى يبحث فى الكميات المتصلة هو الهندسة ، والعلم الخاص الذى يبحث فى الكميات المنفصلة هو الحساب ؛ وسنرمز لعلم الهندسة بالرمز « ب » ولعلم الحساب بالرمز « ح » — فها هنا « ا » تنقسم إلى فرعين هما « ب » و « ح » ولكل منهما موضوع خاص به ، لكنهما يشتملان على مبادئ مشتركة تظهر فيهما معاً ، فتكون هذه المبادئ المشتركة هى مادة العلم « ا » ؛ وبعبارة أخرى ، ما بين الهندسة والحساب من مبادئ مشتركة ، هو موضوع علم أعم منهما ، هو الرياضة بصفة عامة وبغير تخصيص ، ويبحث فى الكمية ، بنقض النظر عن نوصها : هل هى متصلة أو منفصلة .

هذا العلم العام الذى يبحث فى الكمية على إطلاقها ، يسبق العلمين الفرعيين الهندسة والحساب أسبقية منطقية ، لأنه يستحيل تصور الكمية المتصلة أو الكمية المنفصلة إلا إذا تصورت الكمية أولاً — لكن دارس الرياضة الناشئ ، يحمله مرحلة ثانية تتلو هاتين ، أى أنه لابد أن يبدأ بدراسة الهندسة والحساب ، لكى ينتقل منهما إلى دراسة ما هو أعم منهما — وهكذا الحال دائماً فى ترتيبك للعلوم إلى ما هو عام وخاص ، العام منها يسبق الخاص أسبقية منطقية ، لكنه يلحق الخاص فى ترتيب الدراسة .

وإذا أنت حاولت ترتيب العلوم كلها فى نسق واحد ، وجدت الواحد منها إما أن يكون :

١ — مساوياً في درجة التخصيص لسواء ، كالحساب والهندسة ، إذ يقعان معاً في منزلة واحدة .

٢ — أو أعلى من سواء في درجة التعميم ، كالرياضة بصفة عامة بالنسبة للهندسة أو بالنسبة للحساب .

٣ — أو أدنى من سواء في درجة التعميم ، كالهندسة أو كالحساب بالنسبة لرياضة بصفة عامة .

على أننا نُخرج من هذا الكلام مجموعتين من العلوم التي نستقناها على هذا النحو تعميماً وتخصيصاً : نُخرج أولاً ما يقع منها في طرفها الأعلى ، ونُخرج ثانياً ما يقع في طرفها الأدنى ؛ أما الأولى فلأنها غير مسبوقة بما هو أعم منها ، وأما الثانية فلأنها غير متبوعة بما هو أخف منها .

ويرى أرسطو أنك إذا رتبّت العلوم كلها على هذا النحو الهرمي ، فسنتهي عند القمة بـعلم واحد ، هو أعمها جميعاً ، وهو علم الوجود ، الوجود المجرد ، أو الوجود بما هو وجود ، أو الوجود الخالص ، أو الوجود بغض النظر عما يتمثل فيه من موجودات .

هذا « الوجود المجرد » هو « العلم الأول » بمعنى أنه هو المفروض منطقياً في أى علم آخر ، فيستحيل أن تبحث في شيء كائنًا ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً ، وإذن فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل ما عاكٍ واضعه موضع البحث ؛ لكنه كذلك هو « العلم الأخير » بالنسبة للدارس ، لأن دارس العلوم لا يبدأ به ، بل ينتهي إليه ؛ وبذلك سيكون هو الغاية الأخيرة التي يتجه نحوها الدارس في رحلته . وتستطيع إن شئت أن تقول إن الدارس للعلوم الأخرى : هو بمثابة من يُمدّ نفسه لدراسة هذا العلم الأخير ، وإذن فلا عجب إذا نحن أسميناه « بالحكمة » على اعتبار أن كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه .

وهذا « العلم الأول » و « العلم الأخير » هو نفسه « اللاهوت » لأنك

إذ تبحث في « الوجود الخالص » فإنما تكون باحثاً في طبيعة « الله » وذلك هو موضوع الميتافيزيقا كما تصوّره أرسطو .

وإذن فلو تخبرنا عبارات مما تقوله الميتافيزيقا بمعناها هذا ، ثم لو أظهر لنا تحليل هذه العبارات أنها كلام فارغ خال مما يحمل للعبارة معنى ؛ فلن يكون من حق الناقد أن يقول إننا قد اخترنا جانباً يؤيد مذهبنا ، وكان يمكن أن نختار جانباً آخر لا يؤيده — على أننا نفضل فيما يأتي أن نجعل كلامنا عن « المطلق » لا عن « الله » — إذ الموضوع الذي يناقشه كبار الفلاسفة ، حين يناقشون فكرة وجود الله ، لا يمت إلا بصلة واهية — ذلك إن كانت هنالك صلة على الإطلاق — « بالله » كما تفهمه الأديان ؛ وإنما هو فكرة من تركيب العقل ، ولذلك يحسن استخدام المصطلح الفلسفي ، وهو كلمة « المطلق » ، بدل اللفظة الدينية « الله » ، في سياقنا هذا <sup>(١)</sup> .

## ٢

وإذا أردنا أن نسوق أمثلة من الأقوال الميتافيزيقية لنحللها ولنبين خلاها من المعنى ، فلا يتحتم أن نختار جملة فيها كلمة « مطلق » حتى نحىء هذه الجملة مما يصح وصفه بأنه قول ميتافيزيقي ؛ فحسبنا أن يكون في الجملة ، كلمة دالة بحكم تعريفها على معنى من غير المحسوسات ، ليكون لنا الحق في اعتبارها قولاً ميتافيزيقياً بالمعنى الأرسطي ؛ فنأهم المشكلات التي تبحثها ميتافيزيقا أرسطو ، هذه المشكلة « هل هنالك عناصر لا حِسّية ، وإن كان الأمر كذلك ، فهل هي من نوع واحد أو أكثر ؟ » <sup>(٢)</sup> .

وسأختار الآن لتحليل هذه العبارة الآتية : « كل شيء في هذا العالم يحتوى

---

(١) Wisdom, John Oulton, The Metamorphosis of Philosophy : ص ١٠

(٢) راجع ص ١٦ من المقدمة التي كتبها « سير ديفدس » لكتاب « ميتافيزيقا أرسطو » التي قام على نشره .

على ذات ووجود» وهى عبارة وردت فى كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص ٢٤) للمفطور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، قالها وهو يعرض لخصائص الفلسفة الإسلامية .

خذ كلمات هذه العبارة السابقة واحدة واحدة ، لنحلل مدلولها ونقف على وظيفتها فى تصوير المعنى المراد ؛ لكننا قبل ذلك ينبغى أن نلاحظ أن ألفاظ اللغة نوعان رئيسيان من حيث المهمة التى تؤديها اللفظة فى بناء العبارة ، فاللفظة إما أن تكون واردة فى العبارة لتسمّى شيئاً ما<sup>(١)</sup> ، وإما أن تكون واردة لتقوم بعملية البناء اللفظى بين أجزاء العبارة الأخرى<sup>(٢)</sup> دون أن تكون هى ذاتها اسماً لشيء من أشياء العالم ؛ فلو قلت عبارة كهذه : « القلم بين الحبرة والكتاب » كان هنالك ثلاثة ألفاظ ، كل منها يسمّى شيئاً من أشياء العالم الخارجى ، وهى « القلم » و « الحبرة » و « الكتاب » ، لكن هنالك لفظتين تقومان بعملية البناء دون أن تسمّى الواحدة منهما شيئاً ، وهما لفظتا « بين » و « و » — فليس فى العالم شيء اسمه « بين » كما أنه ليس فى العالم الخارجى شيء اسمه « و » ؛ فهاتان اللفظتان البنائيتان وأمثالهما تكونان الإطار للصورة المراد رسمها بالألفاظ الأخرى .

ونعود الآن إلى العبارة التى نريد تحليلها : « كل شيء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود ... الخ » فنلاحظ أنها تحتوى على أربعة ألفاظ شيئية فقط ، وهى كلمات « شيء » و « عالم » و « ذات » و « وجود » — وأما سائر ألفاظها ( وهى : « كل » « فى » « هذا » « يحتوى على » ) فليست أسماء لأشياء ، إنما هى تقوم ببناء الصورة المراد تصويرها من الأربعة المسميات السالفة الذكر .

والسؤال الذى يحدر بنا أن نبدأ به التحليل هو : هل هذه الأسماء الشيئية

---

(١) تسمى بالإنجليزية object word .

(٢) تسمى بالإنجليزية Structural word أو Syntax word — راجع فى الألفاظ

الشيئية والألفاظ البنائية :

Russell, B., Human Knowledge : ص ١٩٠ .

تسمى أشياء حقا أم أنها لا ترمز إلى شيء ، ولا يكون لنا منها إلا الخديعة والضلال ؟ نبدأ بكلمة « شيء » فلاحظ أنها كلمة ليست بذات معنى ، أى أنها لا ترمز إلى فرد بذاته ؛ فإدعت نستطيع أن نقول عن كل كائن بغير استثناء إنه « شيء » إذن فهذه الكلمة ليست اسماً دالاً مميزاً لفرد بعينه من الأفراد ، وإذن فهي لا تزيد عن الرمز « س » المجهول الدلالة ، فخير لنا أن نضع « س » مكانها ، حتى نجنب أنفسنا كل خطأ يحتمل الوقوع فيه بسبب استعمال كلمة لا تدل على شيء ، إذ قد نظن أنها دالة ؛ فكلمة « شيء » هي من الكلمات العامة التي اعتبرها « كارناب »<sup>(١)</sup> « مدركات زائفة » أو « أشباه مدركات » إذ أنها قد تؤهم بأنها رمز يرمز إلى مدرك مع أنها ليست كذلك — أقول إنه خير لنا أن نضع مكانها « س » فتصبح العبارة التي أمامنا « كل س في هذا العالم يحتوي على ذات ووجود » ، والذي نستفيد من هذا الوضع الجديد للعبارة ، هو أننا سنرى على الفور أنها لا تدل على معنى إلا إذا وضعنا مكان « س » اسماً لفرد من الأفراد ، كاسم « المقاد » مثلاً .

فكان العبارة بهذا التحوير قد أصبحت : « المقاد يحتوي على ذات ووجود » — فلنجمل هذه الصورة هي مدار التحليل ، ونترك كلمة « ذات » مؤقتاً ، لننظر في معنى كلمة « وجود » فلاحظ للوهلة الأولى أنها هي الأخرى ليست اسماً قيل يسمى شيئاً بذاته ؛ فلو أننا — نظرياً — أعطينا لكل كائن جزئى في العالم اسماً خاصاً به ، لاستغنينا عن كلمة « وجود » ومشتقاتها ؛ إنه من تحصيل الحاصل أن نصف الفرد الجزئى بالوجود ، كأن نقول مثلاً « المقاد موجود » إذ اسم العلم وحده كاف للدلالة على وجود مسماه ؛ فاسم العلم هو بمثابة اسم الإشارة « هذا » ، ويستحيل منطقياً أن تستعمل اسم الإشارة دون أن يكون هنالك الفرد الجزئى المشار إليه ، فلا معنى لقولك مشيراً إلى فرد ما :

(١) Carnap, Rudolf, Logical Syntax : ص ٢٩٣ .

« هذا موجود » إذ يكفي قولك عنه « هذا » ليعبر وجوده ويتحدد ؛ وكذلك قل في عبارة « المقاد موجود » ؛ « فالمقاد » وحدها تشير إلى الفرد الذي نريد أن نجعله موضوع الحديث ؛ فقولنا « المقاد يحتوي على وجود » قول فارغ من المعنى ، اكتسب ما حسبناه معنى له من شبهه بأقوال أخرى ، مثل « هذا الصندوق يحتوي على برتقالة » فليس في العالم الخارجي كائنان : أحدهما يسمى المقاد ، والآخر يسمى وجود ، حتى يجوز لنا أن نقول عن الكائن الأول إنه يحتوي على الكائن الثاني — إنني أدعو القارئ في هذا الموضوع إلى ملاحظة هامة جسداً ، وهي أنني لا أقول عن عبارة : « المقاد يحتوي على وجود » إنها كاذبة أو أنها تصور الواقع تصويراً خاطئاً ، بل أقول عنها إنها كلام فارغ من المعنى ؛ إنها لا تصور شيئاً أبداً ، وبالتالي فلا مسوغ للحكم بأنها صورة صحيحة أو صورة فاسدة ؛ هي لا تصور شيئاً لأنني إذا أردت أن أبحث في أجزاء « المقاد » لأرى هل يكون من بينها « وجود » أو لا يكون ، لا أدري منذ البداية عن أى شيء أبحث ؟ — لو قيل « المقاد يحتوي على أربعة أذان » لكان للكلام معنى ، وإن يكن صورة خاطئة للواقع ، فأننا في هذه الحالة أعلم عم أبحث في الواقع الخارجي لأعلم صدق ما تزعمه العبارة أو كذبه ؛ أما أن « المقاد يحتوي على وجود » فليست بذات معنى .

فيبقى لنا من عبارتنا الأصلية هذه البقية الآتية « المقاد يحتوي على ذات » فهل لهذا القول معنى ؟ لكي نجيب على هذا السؤال ، نعود فنسأل : أين المستق الذي أطلقت عليه كلمة « ذات » حتى يتسنى لي أن ألخص المقاد لأرى إن كان يحتوي على « ذات » أو لم يكن ؟ — إنني هنا لا أطلب من التكلم سوى أن يصور لي الفرد الذي أطلق عليه اسماً معيناً ، هو كلمة « ذات » فإن استطاع كان للعبارة معنى ، وإلا فهي قول فارغ ؛ أى للرئيات تقع على عين الرائي ، وأى السموعات تطرق أذن السامع ، من الشيء الذي أسميناه « ذاتاً » ؟ إذا قال القائل

« ذات العقاد » هي ملابسه أو هي كتبه ، أو هي صوته في الحديث ، أو هي ما شاء لما أن تكون من بين ما يمكنني أن أراه وأن أسمعه ، كان لقوله معنى — سواء كان القول بمدئذ يقدم صورة صحيحة عن العقاد أو صورة فاسدة — فللقائل إذن أن يختار شيئاً يرمز إليه بهذا الرمز الذي يستخدمه ، وأعني به كلمة « ذات » ، أما إذا زعم لنا أنه يشير بهذا الرمز إلى كائن لا تراه عين ولا تسمعه أذن ؛ فما الفرق عندئذ بين أن يقول كلمة « ذات » وبين أن يضع مكانها أى ترقيم آخر يُحِط على الورق ؟ إذا لم يكن هنالك شيء يعينه يريد أن يرمز له بهذا الرمز ، فقيم استخدامه ؟ من ذلك كله ترى أن عبارة « العقاد يحتوى على ذات ووجود » فارغة لا تصور شيئاً مما يمكن للسامع أن يفهمه ... ولنا إلى هذا الحديث عودة أخرى .

٣

العبارة الميتافيزيقية التي نخبرنا عن شيء غير مُحَسَّنٍ عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط ، وهو أنها ليست مما يميز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق — فحق يُقبل الكلام عند المنطق ؟ .

المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فيما أن يُصدِّقه بمد التحقيق أو يُكذِّبه ، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى ، ولا أقول إن الكلام يكون كذباً أو باطلاً أو خاطئاً ، لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وُجِدَ أنها لا تطابقها .

على أن الصدق ( أو الكذب ) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التي نقولها ، ولا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهي إما تحليلية أو تركيبية ، وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منهما ، كما ستري فيما بعد .

والعبارة التحليلية هي التي لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع التي تتحدث



عنه ، فهي لا تعمل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره ، بعضها أو كلها ؛  
فإن قلت مثلاً : « الزاوية القائمة تسعون درجة » فأنت لا تقول شيئاً جديداً عنها  
يضاف إلى تعريفها ، أى أنتى إذا سألتك : قل لى أولاً ما معنى « الزاوية القائمة »  
قبل أن تقول لى عنها ما تنوى أن تقوله ، لأننى لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛  
فلن تستطيع أن تعرفنى بها بغير أن تلجأ إلى قولك إنها تسعون درجة ؛ بعد أن  
تشرح لى — إذا طلبت منك ذلك — ما معنى زاوية ، وما معنى درجة ؛ وبعد  
ذلك الشرح لمعنى « زاوية قائمة » ، سأجد ، وستجد معى ، أنك حين قلت لى  
« إن الزاوية القائمة تسعون درجة » ، لم تكن فى الحقيقة تخبرنى بجديد ، إذا فرضنا  
أننى أعرف من قبل معنى كلتى « الزاوية القائمة » وحدهما ؛ أعنى أن عبارتك هذه  
جاءت بتحصيل حاصل ؛ أو هى عبارة تحليلية .

فى مثل هذه الحالة يكون تصديق العبارة قائماً على مراجعة التحليل ، لنرى  
هل جاء وفق ما اتفقنا عليه من معانى الألفاظ ، أم خرج عليه ؛ ولا يكون  
التصديق بمطابقة القول على شىء فى الطبيعة ، إذ ماذا عساك واجد فى الطبيعة مما  
يعينك على تصديق عبارة كهذه أو تكذيبها ؟ لو وجدت زاوية وقسمتها ووجدتها  
أقل من تسعين درجة أو أكثر ، سأقول لك إنها ليست قائمة ، وإذن فيستحيل  
أن تمر على مشاهدة لشيء فى الخارج ، يمكنك أن تفند ما أقوله لك ؛ ومن هنا  
كان يقين القضايا الرياضية كلها ، فالقضية الرياضية يقينية لأنها تحصل حاصلاً ،  
ولا تقول شيئاً جديداً ، أعنى أنها تحلل صيغة أو رمزا ، إلى صيغة أخرى أو رمز  
آخر تحليلياً يحمل الصورتين متساويتين متعادلتين .

وأما العبارة التركيبية فعلى التى تقول لك خبراً جديداً ، إذا أردت تصديقه  
أو تكذيبه ، كان لا بد لك من الخروج إلى حيث الطبيعة تشاهدها ، لتقارن  
ما تأتيك به الخبرة الحسية منها ، بما تزعمه لك عبارة القائل ؛ فإن قلت لك مثلاً  
إن فى السلة عشر برتقالات ، فليست بذلك أقول معنى كلمة السلة ، وإنما أضيف

إلى معناها المعروف خبراً ، هو أنها تحتوي على برتقالات عشر : افرض — كما فرضنا في حالة الزاوية القائمة — أنك لا تعرف معنى كلمة « سلة » وسألتني : قل لي أولاً ما معنى « سلة » قبل أن تقول لي عنها ما تنوى أن تقوله ، لأنني لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛ عندئذ أستطيع أن أشرح لك معنى الكلمة دون أن يكون احتواؤها على عشر برتقالات جزءاً من معناها ، وإذن فقولى عنها إنها تحتوي على تلك البرتقالات العشر هو خبر جديد ، يكون تصديقه بالمطابقة بينه وبين حالة واقعية خارجية ، وتكون وسيلة هذه المطابقة هي الخبرة الحسية<sup>(١)</sup> .

ونعود الآن إلى الميتافيزيقى فنسأله : ماذا أنت معتزم أن تقول إذا ما قلت عبارة ميتافيزيقية موضوعها كلمة « المطلق » كالعبارة التى قالها « برادلى » وتناولناها بالتعليل ( فى الفصل الأول ) وهى : « المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » .

هل تريد أن تقول عن « المطلق » — مثلاً — كلاماً هو نفسه تعريف « المطلق » عندك ، وبذلك لا تفعل سوى أن تعرف لنا كلمة على هواك ؟ أم تريد أن تقول لنا عن هذا « المطلق » خبراً جديداً بحيث يتعمم عليك أن تبين لنا نوع الخبرة الحسية التى يجوز لنا أن نرجع إليها إذا أردنا لكلامك التحقيق والتصديق .

أما أن الميتافيزيقى يقول كلاماً مستمداً من الخبرة الحسية ، ويمكن الرجوع إلى الخبرة الحسية فى تحقيقه ، فذلك ما لا أظن أحداً يزعمه ، لأن « المطلق » — الذى قلنا إنه موضوع ميتافيزيقى غير متنازع — ليس مما يرى بالعين أو يسمع بالأذن ، أو يحس بأية حاسة أخرى ؛ إنه إذا كان بين المحدثات ، أصبح محدداً بمكان معين وزمان معين وصفات معينة ، ولم يعد « مطلقاً » ؛ فلست إذن بمطالب ، ولا هو من حقائقك ، أن تقول الميتافيزيقى الذى يقول :

(١) نكرر القول بأننا فى هذا نوجز ما فصلناه فى كتاب « النطق الوضعى » — فإن جاء الكلام منفضها ، فلأنتا نتمد على ما قلناه هناك فى هذا الموضوع قولاً منفصلاً .

« إن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، أين وكيف عساه أن أرى هذا المطلق أو أسمعه أو ألمسه ، لأرى إن كانت ظواهر العالم تتطور بفعله أو لا تتطور ؟ لست بمطالب بهذا ، ولا هو من حقل أن تطلبه ، لأن الميتافيزيقي لا يدعيه .

فهل يقول لنا الميتافيزيقي — إذن — عبارات تحليلية كهذه التي يقولها الرياضي ؟ لو كان أمره كذلك ، لقل في كلامه ما يقال في القضايا الرياضية ، وهو أنها تحصيل حاصل ، تحلل صيغة بصفة تساويها ، ولذلك فهي يقينية حتما ؛ لكن أمر الميتافيزيقي ليس كذلك ؛ إنه لا يقول حين يدعي ما يدعيه ، إلى أحلل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو « يصف » كائنات يزعم وجودها بصفات معينة ، فإذا طلبت إليه أن يدلّك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حتى ترى لنفسك إن كانت حقا موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجابك بأنها ليست مما يحسّ ... وإذن فهو في موقف عجيب ؛ يقول كلاما عن « أشياء » ، ثم يرفض أن يدلّك كيف يمكن أن تلتص تلك « الأشياء » في خبرتك لتصدّقه أو تكذّبه ؛ فلا هو على استعداد أن يحقّق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية كما يفعل الذين يحدّثونا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يحجّج كلامه بتحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التوجّه إلى خبرة حسية — وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ، فأى نوع من الكلام يقول ؟

{

كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى ، « فنعرّف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية ، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبّرة عن تحصيل حاصل ، ولا عن فرض تحقّقه التجربة ، ولما كانت تحصيلات

الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى ، كان لنا ما يبرر التأكيـد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى <sup>(١)</sup> .

يزعم لنا الميتافيزيقى أنه قد جاءنا بلم عن الحقيقة التى لا تدخل فى نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن « أشياء » تتجاوز عالم الشهادة والحس : فـنأله من أى المقدمات استخلصت نتائجك التى انتهيت إليها ؟ أليس يعجز عليك — كما يعجز على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ؟ وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن نستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحصرت نفسك فيما تنبئك به ، فيستحيل أن تستدل بوجود « شئ » أو « صفة » مما يخرج عن نطاق التجربة ...

وقد يجيب الميتافيزيقى على ذلك قائلا : لا ! إننى لم أبدأ رحلتى بشواهد بما تأتى به الحواس ، إنما اعتمدت على أداة أخرى لكسب ما كسبته من المعرفة بما يقع خارج حدود العالم التجريبى ، وتلك الأداة هى « الحدس » أو العيان العقلى المباشر ؛ فهذه الوسيلة الإدراكية أستطيع أن أعلم ما يستحيل على الحواس أن يجيئنى به ... وحتى لو كنت أستخلص نتائجى الميتافيزيقية اللاتجريبية من مقدمات تجريبية ، ثم تبين لكم أننى مخطئ فى استنتاج ما هو لاتجريبى مما هو تجريبى ، فإنكم بذلك تشيرون إلى خطأ عقيدتى فى سلامة استدلالى ، لكنكم لا تقيمون الدليل بذلك على أن النتائج اللاتجريبية فى ذاتها مخطئة ؛ فقد تظل هذه النتائج صوابا على الرغم من خطئى أنا فى الظن بأنها مستمدة من المقدمات التى زعمتها لها ... بعبارة أخرى ، ليس لكم الحق فى رفض الميتافيزيقا وحذفها على أساس أن المنهج الذى اتبع فى تحصيلها منهج خاطئ ، لأن الخطأ قد يكون محصوراً فى الطريقة ، ولا ينصب على النتيجة .

---

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٤١ من الطبعة الثانية .

ونحن إزاء ذلك نقول إن اعتراضنا على العبارات الميتافيزيقية لا يقوم على أساس خطئها في ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابه ، بل يقوم على أساس أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية ، فهي إذن ليس مما يوصف بصدق ولا بكذب ؛ لقد سبق « كانت » إلى القول باستحالة الميتافيزيقا ، لكنه نفي تلك الاستحالة على أساس آخر ، إذ بناها على أساس أن العقل البشري بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر في مجال « الأشياء » — في — ذاتها « وقع في المتناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية في رأى « كانت » حقيقة واقعة وليست هي بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعي المنطقي ؛ هي عند « كانت » حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه في إدراكه الأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، هي مستحيلة الآن لأن العقل الإنساني لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعي المنطقي — أو التجريبيون المليون كما يسمون أنفسهم أحياناً — فينبون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن كلامها فارغ من المعنى ؛ إنه لا يدل على شيء بحيث يجوز لنا أن نقول هل يمكن للإنسان حقاً أن يدرك هذا الشيء أو لا يدركه ؟

خذ مرة أخرى عبارة برادلى بأن « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » - هذا الكلام مستحيل قوله في رأى « كانت » كما هو مستحيل قوله في رأى الوضعيين المنطقيين ؛ أما « كانت » فيرى أن استحالاته راجعة إلى أن العقل لم يخلق بحيث يستطيع أن يدرك « المطلق » إدراكاً يمكنه من الحكم عليه بهذه الصفة أو بتلك ؛ وأما الوضعيون المنطقيون فيقولون إن هذا الكلام مستحيل قوله لأنه فارغ بغير معنى . هل إذا قلت لك « إن الاسكبرانوس يدخل في تطور العالم وتقدمه » — حين يكون الاسكبرانوس رمزاً ملفقاً لا معنى له — جاز لك أن تقول إن عقلى لم يخلق بحيث يستطيع

إدراك « الاسكبرانوس » فيحكم عليه ؟ كلا ، فالاستحالة هنا مرجعها أنتى حدثتك بأصوات فارغة خالية من الدلالة ، ومن ثم وجب حذفها من نطاق الكلام المقبول . إنك إذا زعمت للمقل الإنسانى حداً لا يستطيع أن يجاوزه ، ثم زعمت فى الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد « أشياء » هى فوق إدراكه ، كنت تناقض نفسك بنفسك ، لأن اعترافك بوجود تلك « الأشياء » وراء الحد المزعوم ، هو فى ذاته دليل على عبورك إلى المنطقة المحرمة ؛ فمثل هذا النقد — إذن — نوجهه إلى « كانت » الذى جعل استحالة المعرفة الميتافيزيقية مسألة سيكولوجية لا مسألة منطقية ؛ إنه يجعل الاستحالة متوقفة على قدرة العقل وعدم قدرته ، أما الوضعيون المنطقيون فرأيهم فى هذه الاستحالة أنها قائمة على أن ما نقوله الميتافيزيقا يفقد شروط اللغة التى يمكن فهمها . « إن الاتهام الذى نوجهه للميتافيزيقى ، ليس هو أنه يحاول استخدام العقل فى مجال يستحيل عليه أن يفاسر فيه مفاسرة مجدية ؛ بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تحقق الشروط التى لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى » (١) .

والدكتور « بارنز » (٢) فى هذه النقطة دفاع يجدر بنا إثباته لنردّ عليه ، يقول : « يزعمون أحياناً أن الميتافيزيقا هى خطأ فى استخدام اللغة ، وذلك شبيه بقولك عن فن التصوير إنه وضع للطلاء فى غير ما خلق له ؛ نعم إنك إذا نظرت إلى العبارة اللغوية على أنها تصور العالم ، كانت الميتافيزيقا تحطىء فى استخدام اللغة [ لأنها لا تصور شيئاً منه ] لكننا باعترافنا تحاول شيئاً آخر غير تصوير العالم وهو أن نقرر وجهة نظر أخرى غير مجرد التصوير الحرفى ، وإذن فما يسمونه استعمالاً خاطئاً للغة ، هو فى الحقيقة استعمال جديد لها » .

ونحن نوافق الدكتور « بارنز » على قوله هذا ، لكننا نخلص منه إلى غير

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٥ من الطبعة الثانية .

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٩٣ .

النتيجة التي خلص إليها ؛ فهو يريد الإبقاء على الميثافيزيقا لأنها « تثبت وجهة نظر أخرى » غير التصوير ، ونحن نريد إلغاؤها ، لأنها إذا لم تصور شيئاً في الطبيعة ، فليس هناك إذن ما يُنظر إليه من هذه « الوجهة للنظر » التي اختارها لترى منها ما تراه ؛ أريد أن أقول إنها إذا لم تصور شيئاً من العالم ، فهي كلام فارغ من المعنى ؛ اللهم إلا إذا أراد بها قائلها أن يصف وجداناً خاصاً به كما يفعل الشاعر مثلاً ، وعندئذ تخضع عباراتها لمقاييس الفن لا لمقاييس المنطق ؛ فقاييس الفن تحكم على الكلام بالجمال أو القبح لا بالصدق أو الكذب ؛ أعني أن الميثافيزيقي إذا أراد أن يكون كلامه من قبيل الآثار الفنية التي تعجب أو لا تعجب فهو ليس بحاجة إلى إقامة برهان على صدق ما يقوله ، بمعنى الصدق في لغة المنطق ؛ لكننا نرى الميثافيزيقيين حريصين على أمثال هذه البراهين العقلية على ما يقولون ، وإذن فهم لا يريدون إلى الفن حين يتحدثون ، بل يحسبون أنهم يتكلمون كما يتكلم العلماء الذين يتصدون لوصف العالم وما فيه ، ومن هنا وجب عليهم أن يخضعوا لما يخضع له العلماء من حيث صدق التصوير .

٥

إن كانت دعوى المتكلم بجملة هي أنه يفيدك علماً جديداً عن العالم في جملة أو في تفصيلاً من تفصيلاته أو فيما شاء من أجزائه ، فالمقياس الذي لا مقياس سواء لقبول كلامه ، هو أن يكون ممكن التحقيق في حدود الخبرة الحسية ، ونقول « ممكن التحقيق » ولا نقول عن هذا التحقيق إنه لا بد أن يقع فعلاً ؛ ذلك لأن الكلام قد تقبله من الناحية المنطقية قبل أن نهم في تحقيقه فعلاً ، ما دمنا ندرك فيه إمكان التحقيق

وإذا قلنا إن المقياس الذي لا مقياس سواء لقبول الجملة الخبرية هو أن تكون الجملة ممكنة التحقيق في حدود الخبرة الحسية ، فلسنا نشترط بهذا شرطاً جزافاً

تلمية أهواؤنا ، وكان يمكن لهذه الأهواء أن تتغير فيتغير للقياس الشرط تبعاً لذلك ؛ بل هو شرط مستمد من طبيعة اللغة نفسها ، التي يتم بها التفاهم ؛ ويستحيل على من ينقل إلينا علماً جديداً عن العالم ، أن يفعل ذلك بغير لغة — أو ما يقوم مقامها من رموز — ؛ فإذا حللنا هذه اللغة التي هي بحكم الضرورة أداة نقل الخبر ، ثم وجدنا أن طريقة فهمها هي نفسها طريقة تحقيق الخبر المنقول بها ، نتج عن ذلك بالضرورة أن يكون شرط الكلام القبول هو أن يكون ممكن التحقيق ، ما دام قائله يدعى أنه يقول به علماً جديداً عن العالم ، ولا يكتفى بمجرد تحليل لفظة أو عبارة بمعناها الذي يريد أن يصطلحه لها ، كما أنه لا يريد بكلامه هذا أن يعبر عن شعور ذاتي في نفسه ليثير في نفس السامع شعوراً ذاتياً شبيهاً به

لا تكون الجملة الخبرة ذات معنى إلا إذا كان في وسع سامعها أن يعرف كيف يمكن له أن يحققها إذا أراد ، أعني إلا إذا عرف أي الخبرات الحسية — من مشاهدات ومسموعات إلخ — صاه واحد في عملية تحقيقها ، بحيث ينتهي به هذا التحقيق إلى تصديق أو تكذيب ؛ لو تقدم لك عالم بقضية لا يمكن أن تستنبط منها ما عساك أن تدركه بالحس ، فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ افرض مثلاً أنه زعم لك أن الأجسام لا تتأثر فقط في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة ، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر ، وهو أن للأجسام مجالاً آخر تتأثر فيه أيضاً ، وهو مجال « اللاذية » — فإذا سأله : ماذا عاى أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال « اللاذي » تبعاً للنظرية المزعومة ؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس ، أو بعبارة أخرى ، إذا سأله هذا السؤال فاعترف بمجزئه عن تقديم طريقة معلومة يمكننا بمقتضاها أن نعلم ما يمكن مشاهدته بالحس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللاذي » — فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ لاشك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي يتخذ



صورة الكلام وليس منه ، إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط <sup>(١)</sup> .  
فلو استثنينا تحصيلات الحاصل التي تقولها الرياضة والنطق ، وجدنا أن كل  
عبارة مقبولة إنما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها ؛ أي أن طريقة التحقيق  
ليست مجرد وسيلة توصلك إلى معنى العبارة ، بل هي نفسها المعنى ، وعلى ذلك  
فإن لم يكن لعبارة ما طريقة تحقيقها بها ، فهي بالتالي عبارة لا معنى لها .  
ويتربى على ذلك أن العبارة المقبولة هي التي تتنبأ لك بمجموعة من أحاسيس  
— بصرية وسمعية ولمسية — أنت ملاقيها إذا كانت العبارة صادقة ؛ وليس  
معناها إلا هذه المعطيات الحسية التي تتنبأ بها ؛ وعلى ذلك فلو أردت أن تحلل  
عبارة ل ترى إن كانت مما نقبله أو لا نقبله ، فما عليك سوى أن تلتبس فيها العناصر  
الحسية الأولية التي تتنبأ بها ، فمثلاً : « هذه منضدة » يمكن تحليلها إلى « أرى  
بقعة لون » « ألمس صلابة » إلخ — وعبارة « في الغرفة المجاورة منضدة » يمكن  
تحليلها إلى « إذا ذهبت إلى الغرفة المجاورة فسأرى بقعة لون ، وسألمس صلابة إلخ »  
هكذا تكون العبارات التي تقولها عن العالم من حولنا — إذا لم يكن الجزء  
الذي نتحدث عنه أمام الحواس مباشرة — بمثابة « وعود » بأحاسيس إذا  
اتخذت هذه الوقفة أو تلك ، وأقرب شبه لذلك أن نقول إن معنى العبارة « لى مائة  
جنيه فى البنك » هو أنى إذا كتبت شيكاً صورته كذا وكذا ، صُرِّفَ لى  
الجنيهات المائة ؛ وعلى هذا يكون العالم الغائب بالنسبة لنا عالمًا تحت الحساب ، كما  
هى الحال فى ودائعنا فى البنك ، فنحس كذا وكذا لو فعلنا كيت وكيت ... أما  
العبارة التي ليس فيها أبداً ما يبدل على فعل نفعله لى نحس هذا الإحساس أو ذاك  
فهي عبارة فارغة ليس لها معنى ، كقولنا مثلاً « إن المطلق يتدخل فى تطور الأشياء »  
وإذا قلت لى كلاماً لا أجد فى الخبرة الحسية شيئاً يتأثر بالثرق بين صدقه  
وكذبه ، فهو كذلك كلام فارغ لا نتحدثنى به عن شيء ؛ أريد أن أقول إنك

لو زعمت لى زعماً فى جملة معينة ، ثم خرجتُ إلى عالم الأشياء لأصدقك فى زعمك أو أكذبك حسب ما أجد فى ذلك العالم ، فلا أجد زعمك هذا يناقض شيئاً من مشاهداتى سواء فرضت فيه الصدق أو فرضت فيه الكذب ، للمجلة فارغة من المعنى ؛ لأن الكلام المفهوم الذى يحمل معنى ، هو الذى أتصور به فرقا فى أشياء العالم الخارجى بين حائى صدق ذلك الكلام أو كذبه .

لو قلت لى إن على المنضدة كتاباً وقلماً ، فتوكل هذا مفهوم مقبول ، لأن صرورة المشاهدات الحسية التى ألقبها فى خبرتى فى حالة صدقه تختلف عن صورتها فى حالة كذبه .

لكن إذا قال قائل إن الكتاب مثلاً عقلياً أفلاطونياً قائماً فى عالم المثل ، فأين يكون الاختلاف فى مشاهداتى للكتاب بين حائى صدق هذا القول أو كذبه ؟ لا اختلاف ، وإذن فلا معنى — ولنذكر القارئ بأننا هاهنا نحصر كلامنا فى الجلل التجريبية ، مستبعدين الجلل التحليلية التى هى تحصيل حاصل لا يضيف علماً جديداً ، والجلل الشعورية التى يراد بها إثارة شعور السامع ، لأن هذه وتلك لا تدعيان أنهما يصوران حقيقة فى العالم الخارجى .

وقلْ مثل ذلك فى السؤال الذى يحوز إلقاؤه ؛ فالسؤال الذى يستحيل أن نجد له خبرة حسية ممكنة نمكنا من الإجابة عليه ، ليس بالسؤال الذى يقبله المنطق ، لأنه عندئذ يكون قد اتخذ الصورة النحوية للسؤال دون الصورة التى تجعله ممكن الجواب ؛ لو سألتك ما عمق المحيط الأطلسى عند نقطة كذا ، كان سؤالى مقبولا لأن الإنسان فى وسعه أن يتصور نوع التجربات الحسية التى يمكن أن تقع فى محاولة إيجاد الجواب ؛ أما إذا سألتك ما مقدار زوايا الإنسان ؟ كان السؤال مرفوضاً ، لا لأنه أصعب من أن يتناوله العقل البشرى ، بل لأنه ليس فى وسعنا أن نقول ما نوع التجربات التى عماينا أن نمارسها فى الإجابة عليه .

السؤال الذى تستحيل الإجابة عليه استعالة منطقية ، ليس بالسؤال إطلاقاً

نقول ذلك ونردده ونكرره لنحارب به هذه الطائفة من الأسئلة التي تترام بلفونها  
نم يجدون فيها هذه الاستحالة ، فيتهمون العقل البشرى بالعجز عن الجواب ،  
كأن الأمر ممكن ، لكنه فوق متناولنا الآن ، وربما يكون في متناولنا غداً أو بعد  
غد — وما هنا يحسن بنا أن نلقى ضوءاً على المعنى المقصود « بالاستحالة المنطقية »  
فنقول إن الاستحالة ثلاثة أنواع<sup>(١)</sup> :

١ — استحالة فنية ، بمعنى أننا لا نستطيع بحكم الأدوات التي عندي الآن  
أن أؤدي ما يراد أداؤه ، وقد أستطيع هذا الأداء لو توافرت تلك الأدوات ؛ فمثلاً  
ليس لدى المقياس الذي أقيس به طول هذه الورقة بالسنتيمتر ، بحيث أصل في  
دقة القياس إلى سبعة أرقام عشرية ، وأقول إن طولها هو ٥٫٦٧٩٣٥٤٧ ، لأن  
آلات القياس الموجودة تستطيع ذلك إلى أربعة أرقام عشرية فقط ؛ فاستحالة  
معرفتي إن كان هذا الرقم ذو السبعة الأرقام العشرية صحيحاً أو غير صحيح ، هي  
استحالة فنية .

٣٥

ومن قبيل ذلك أمثلة كثيرة ، كأن نستطيع الطيران إلى القمر ، أو نستطيع  
أن نطير فوق الأرض بسرعة ألف ميل في الساعة وهكذا .

٢ — استحالة تجريبية ، وهي التي تناقض قانوناً من قوانين الطبيعة ، فعدم  
ذوبان الثلج حين يوضع في ماء ينطى مستحيل استحالة تجريبية ، وطيران الطائرة  
في خلاء لاهواء فيه استحالة تجريبية وهكذا .

ويلاحظ أنه قد تكون هناك استحالة فنية دون أن يكون معها استحالة  
تجريبية ، فاستحالة أن تطير الطائرة بسرعة ألف ميل في الساعة استحالة فنية وليست  
بالاستحالة التجريبية ، على فرض أن ليس فيها ما يناقض قانوناً من قوانين الطبيعة ،  
وكل ما هنالك من أمر هو أن ليست لدينا المهارة الفنية الكافية لأداء ذلك .

٣ — وأما الاستحالة المنطقية فهي اجتماع النقيضين ، فمثلاً شعوري بوجع

ضرسك مستحيل استحالة منطقية ، لأننى إذا شعرت بشيء من ذلك أصبح الوجد  
فى ضرسى أنا .

والاستحالة المنطقية تتضمن الاستحالتين السابقتين ، فما هو مستحيل منطقيا  
لا بد كذلك أن يكون مستحيلا تجريبيا ، ومستحيلا فنيا كذلك ؛ فإدام شعورى  
بوجع ضرسك مستحيلا منطقيا ، فيستحيل كذلك أن يكون هناك قانون من  
قوانين الطبيعة يشمل ، كما يستحيل أن تكون هناك الأدوات الفنية التى أستعين  
بها على تحقيق هذا الشعور .

لكن العكس غير صحيح ، فما هو مستحيل فنيا ، وما هو مستحيل تجريبيا  
قد لا يكونان مستحيلين من الوجهة المنطقية ؛ فلا تناقض هناك فى أن نستطيع  
يوما أن نبني طائرة تطير بسرعة ألف ميل فى الساعة ، ولا تناقض هناك فى أن  
يكون أى قانون من قوانين الطبيعة على غير ما هو عليه ؛ إننا عرفنا أن « ق »  
قانون من قوانين الطبيعة ، لأننا هكذا وجدنا الأشياء ، وكان من غير المستحيل  
عقلا أن نجدها على غير ذلك ؛ وجدنا — مثلا — أن المادن تتمدد بالحرارة  
وتتكس بالبرودة ، فكان ذلك قانونا من قوانين الطبيعة ، لكن كان يمكن  
منطقيا أن نجدها على عكس ذلك ، فنرى المادن تنكس بالحرارة وتتمدد بالبرودة  
وكنا عندئذ سنسجل قانون الطبيعة بما يصور الواقع الذى وجدناه — لاحظ جيدا  
أننا قد عرفنا قوانين الطبيعة بالملاحظة والتجربة ، فما وقع لنا فى الملاحظة والتجربة  
سجلناه ، ولم تكن هناك استحالة فى أن نشاهد ظواهر الطبيعة فنجدها على  
غير ما وجدناه .

ونعود الآن إلى وصل الحديث فيما يجوز قبوله من الجمل الخبرية والأسئلة  
وما لا يجوز — فما يجوز قبوله هو ما يمكن منطقيا أن نجد له وسيلة لتحقيقه ؛ فإذا  
وجدنا العقبة التى تحول دون التحقيق الفعلى عقبة فنية ، أو عقبة تجريبية ، لم يكن  
ذلك مانعا من قبول الجمل أو السؤال من الوجهة المنطقية .

فالجملة القائلة إن على الوجه الآخر من القمر جبلا جملة مقبولة ، على الرغم من أن تحقيقها التام مستحيل ( القمر يواجهنا بنصف واحد بذاته لا بتغير ، فلا يرى سكان الأرض نصفه الثاني ) ؛ هو مستحيل من الوجهة الفنية ؛ إذ ليس لدينا الآن وسيلة نظير بها إلى القمر فنرى وجهه الآخر ، وقد يكون مستحيلا تجريبيا كذلك ؛ بمعنى أنه ربما يقال إن قوانين الطبيعة نفسها تحول دون أن تطير الطائرات في الفراغ الخالي من الهواء بين الأرض والقمر ، ومع ذلك فالجملة مقبولة لأنها ممكنة التحقيق من الوجهة المنطقية ، فني وسعى أن أعرف نوع الخبرات الحسية التي يمكن للمشاهد أن يمارسها إذا وقف الوقفة التي تمكنه من المشاهدة ، وليس هناك تناقض منطقي في أن يقف هذه الوقفة من القمر ، حتى على فرض وجود الاستحالة الفنية بل والاستحالة التجريبية التي تحول دون ذلك من الوجهة العملية .

لسكن قارن ذلك بجملة ميتافيزيقية كالتى أسلفنا ذكرها : « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ... » — فما نوع الخبرات الحسية التي عصى أن ألقاها إذا أردت التحقق من صدق هذا الزعم ؟ إذا كان مستحيلا تحديد مثل هذه الخبرات المتوقعة ، فمستحيل منطقياً أن آخذ في تحقيق الكلام صدقا أو كذبا ، إذ شروعي في عملية التحقيق ، متضمن تصوري لما عصى أن ألقاه من خبرة ، فإن استحالة هذا التصور استحالة بالتالى إمكان الشروع في التحقيق ؛ وإذن فمثل هذه الجملة بغير معنى ، لأنها مستحيلة التحقيق : وليس الأمر قاصرا على قدرة حاضرة أو قدرة مستقبلية ، لأن الاستحالة ليست فنية ، بل ليست تجريبية ؛ وإنما هي — كما قلنا — استحالة منطقية تتضمن الاستحالاتين المذكورتين معا ، وهي مستحيلة منطقياً لأن فيها اجتماع نقيضين : أحدهما أنني قبلت هذه الجملة الخبرية على أساس أنها يمكن أن توصف بالصدق أو بالكذب ( لأن ذلك هو تعريف القضية ) والنقيض الآخر هو أن هذه الجملة لا يمكن أن نجد وسيلة لنصديقها

أو تكذيبها . نعم إن التكلم في مستطاعه أن يحدد ألفاظه بأى معنى يريد . فمثلا يستطيع القائل بأن « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه » أن يقول : إنى أقصد بكلمة « المطلق » هنا « المطر » أو « حرارة الجو » أو ما شاء من معان ؛ لكنه وهو يحدد لنا معناه ، محتوم عليه أن يشرح الكلمة شرحا داخلا في حدود خبرتنا وإلا فلو استبدل بكلمة كلمة أخرى ، وكلاهما لا ندرى له مقابلا من خبرة حسية ، فستظل المشكلة قائمة كما هي ، وسيظل كلامه خاليا من المعنى لاستحالة تحقيقه حتى من الوجهة النظرية .

ويفرق الأستاذ آير<sup>(١)</sup> بين نوعين من التحقيق وهو يتحدث عن إمكان التحقيق من الوجهة المنطقية : التحقيق « القوى » ، والتحقيق « الضعيف » . فالتحقيق القوى يكون حين تأتى الخبرة الحسية مدعومة لصدق القضية ندعما تاما كاملا ، وأما الضعيف فيكون حين تأتى الخبرة مدعومة لصدق القضية على وجه الاحتمال ؛ ولما كانت القوانين العلمية ( فى العلوم الطبيعية ) يستحيل فيها التحقيق الذى يحملها يقينية ، فتحقيقها إذن من النوع « الضعيف » ؛ وكذلك قل فى القضايا التى نحدثنا عن حوادث الماضى كقضايا التاريخ ، لأنه مهما اجتمع لديك من الشواهد على حادث مضى ، فهى كلها لا تقطع بيقين — فلو استثنينا تحصيل الحاصل — كالرياضة — وجدنا أن التحقيق دائما هو على سبيل الاحتمال والترجيح ؛ فسؤالنا فى التحقيق لا يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما يحمل العبارة المزعومة ذات يقين قاطع ؟ بل يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما له صلة بتقرير صدق هذه العبارة المزعومة أو كذبها ؟ فإن كان الجواب الثانى هو بالنفى ، كانت العبارة كلاما فارغا غير ذات معنى على الإطلاق .

إننا إذاً لا ننصف فنشترط إسكان تحويل العبارة المقولة إلى خبرات حسية

---

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٢٧ من الطبعة الثانية .

تحويلاً كاملاً شاملاً ، لأننا لو طالبنا بذلك فقد لا تنتهى أبداً من تحقيق عبارة واحدة ؛ وحسبك في ذلك أن تنظر في جملة مثل « الكتاب على المنضدة » وتسال نفسك ما نوع الخبرات الضوئية التي أتوقعها لأثبت بها صدق هذه العبارة ، وستجد أن هذه الخبرات الضوئية لا نهاية لمددها ولا حصر لدرجاتها ، لأنها خبرات تختلف باختلاف وقفائك ومساقط الضوء وما إلى ذلك ؛ إنما نكتفى بقبول الجملة بأن نجد في حدود إمكاننا استدلال بعض الخبرات الحسية التي لها صلة بصدقها ، دون المطالبة بهذه الخبرات على سبيل الحصر والشمول .

طبّق هذا المقياس على هذه العبارة : « العالم الخارجى وهم » ؛ فستبدأ بسؤال نفسك : هل يمكن أن التمس أية خبرة حسية يكون لها صلة بتصديق هذا الزعم ؟ ذلك مستحيل بحكم ما تقتضيه العبارة نفسها ، لأنها نسد عليك الطريق فلا تأذن لك بالاتجاء إلى الخبرة الحسية لأن هذه كلها وهم في زعمها ؛ لو قلت هذه ألوان أراها وتلك أصوات أسمعا ، وإذن فالعالم الخارجى حقيقة لا وهم ، فسيقال لك بل الألوان والأصوات التي توهمتها ليست بحقائق ؛ إذن فإذا عساي أن أقع عليه من خبرتي لأصدق هذه الدعوى ؟ قد يجاب أحيانا على هذا السؤال بأن تصديق الدعوى هنا معتمد على خداع الحواس ، فقد ترى المين عصا مكسورة في الماء حتى إذا ما لمستها بيديك وجدتها مستقيمة ، وهكذا ، وفي هذا دليل على أن مدركات الحواس أوهام ؛ لكنها لا تكون كذلك ما دمت أصحح أخطاء الحواس بالحواس نفسها ؛ وعلى ذلك فليس في وسعنا أن نجد من خبراتنا خبرة تلجأ إليها لتحقيق إن كان العالم الخارجى وهما حقاً ، وبالتالي تكون هذه الجملة غارقة من المعنى .

لكن هناك إشكالا في إمكان التحقيق كما شرحناه — يثيره الناقدون ، وهو أنه بناء على هذا المقياس الذي أسلفناه ، لا يمكن تحقيق القضايا العلمية الكلية ولا قضايا التاريخ التي تحدثننا عن مضى ماضى ؛ فأما القضايا العلمية الكلية فتمتدرة

على هذا القياس ، لأننا — مثلاً — حين نقول إن الخشب يطفو على الماء ، لا نسمي قطعة بذاتها من الخشب ولا منطقة بعينها من الماء ، وبالتالي لا يكون في مستطاعنا أن نستنبط من مثل هذه العبارة الكلية نوع الخبرة الحسية التي ستصادفنا إبان التحقيق ؛ وكذلك قل في قضايا التاريخ ، فقوانا — مثلاً — إن نابليون جاء في حملة على مصر سنة ١٧٩٨ لا يمكن أن تكون له وسيلة مباشرة لتحقيقه ، فليس بين الناس اليوم رجل اسمه نابليون جاء في حملة على مصر ، وليست السفن والجنود التي تكون حملة نابليون على مصر موجودة في جزء من أجزاء الأرض حتى نستطيع الرجوع إليها ، فكيف — إذن — يراد بنا أن نتوقع نوع الخبرة الحسية التي ستصادفها ، وكيف يتاح لنا أن نحقق مثل هذه العبارة ؟

من أجل هذا تحوّل الأستاذ « آير » في وصفه لطريقة التحقيق الممكنة التي تتخذها مقياساً لما يجوز قبوله من الجمل وما لا يجوز ؛ فقال إن القضية التي نقبلها على أنها ذات مضمون واقعي ، ليست هي التي يمكننا أن نترجمها بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التي ستلاقيها مباشرة ، بل هي القضية التي نستطيع أن نستدل ببعض الخبرات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها ، على شرط ألا يكون في مستطاعنا أن نستدل تلك الخبرات من هذه القضايا الأخرى وحدها<sup>(١)</sup> .

فإذا أضفت إلى قضية « نابليون جاء في حملة على مصر » التي يراد تحقيقها قضايا أخرى كل منها يمكن أن يحقق بالحس المباشر ، كأن تصف في عدة عبارات بعض آثاره التي لا تزال قائمة ، أو بعض الوثائق التي يمكن الاطلاع عليها مباشرة أمكنك من هذه المجموعة أن تستدل ماذا هناك أن تخبر إذا أردت أن تحقق صدق القضية التاريخية المراد تحقيقها ، وهي « نابليون جاء في حملة على مصر » . وقد يزيد الأمر وضوحاً لو ضربنا مثلاً آخر من الحياة اليومية ، فالقاضي

---

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٩ من الطبعة الثانية .



حين يحكم بأن « زيدا قتل عمراً بسكين » لا يستطيع أن يحقق هذه العبارة تحقيقاً مباشراً بالحس ، لأن الحادث وقع في الماضي ولا يمكن إعادته أمام أبصارنا من جديد ؛ لكنه يستعين على ذلك بعدد من عبارات أخرى ، كل عبارة منها تصف شيئاً مما يمكن إدراكه بالحواس مباشرة ، بحيث إذا ضمنا هذه العبارات الأخرى إلى الحكم الأصلي ، القائل بأن « زيدا قتل عمراً بسكين » وجدنا أمامنا مجموعة يمكن أن نستنبط منها ما شئنا استنباطه من شواهد على أن الحكم صحيح ، على شرط ألا يكون في استطاعتنا أن نستنبط هذه الشواهد من العبارات الأخرى وحدها التي استعان بها القاضى ، مستغنين بذلك عن القضية الأصلية ، وهى « أن زيدا قتل عمراً بسكين » لأنه لو أمكن تفسير كل شيء مع الاستغناء عن افتراض قتل زيد لعمرو ، لما كان لدينا الأساس الصحيح الذى نحكم به على صدق ذلك الحكم .

هكذا يكون لدينا طريقتان لتحقيق العبارة التي نزع أنها ذات مضمون واقعى ، طريق مباشر كأن أقول « هذه بقعة مستديرة من اللون الأصفر » مشيراً إلى برتقالة ، وطريق غير مباشر ، بأن أستعين بعدد من الشواهد التي تضاف إلى الجلة المراد تحقيقها ، فتهدى لى مجموعتها وسيلة استنباط الخبرة الحسية التي يمكن أن أصادفها إذا كانت الجلة الأصلية صادقة .

ولعل هذا الشرح يبيننا على فهم ما أورده الأستاذ « آير » فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه<sup>(١)</sup> ، خاصاً بطريقة تحقيق العبارات ، إذ قال : « إننى أزعم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، إذا كانت هى نفسها عبارة شهادية ( أى عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة ) أو إذا كانت عبارة ، لو أضيفت إليها عبارة شهادية واحدة أو أكثر ، استتبعت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات المضافة وحدها ؛ وأزعم كذلك أن العبارة

---

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ١٣ ، ١٤ من الطبعة الثانية

تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشرطين الآتيين : أولاً ، لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة ، وثانياً — لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية أو غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، أو غير ممكن تحقيقها في ذاتها بطريق غير مباشر » .

خذ مثلاً بوضع سرة أخرى : أمامك عبارة « الماء يغلي في درجة مائة » فكيف يمكن تحقيقها ؟

أولاً ليست هذه العبارة مما يحقق بالشهادة المباشرة ، لأنه ليس في دنيا الواقع شيء اسمه « ماء » بصفة عامة ، إنما الذي في دنيا الواقع هو هذه الحفنة الجزئية من الماء وتلك الحفنة الجزئية منه ، وعلى ذلك فلا بد أن نلجأ إلى التحقيق بطريق غير مباشر ، بأن نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، مثل : ١ — « الماء في هذا الوعاء يغلي » ٢ — « الزئبق في الترمومتر يشير إلى رقم مائة » ٣ — « الدرجة الحرارية اصطلاحاً هي امتداد الزئبق بين خطين من خطوط الترمومتر » الخ ونلاحظ أن العبارتين الأولىين يمكن أن تحققاً بالشهادة المباشرة ، وأن العبارة الثالثة جملة تحليلية تحدد معنى اصطلاح على معين وإذن فلا تحقيق لها من عالم الحس ؛ وهذا يفسر لنا قول « آير » السابق ، من أن العبارة التي يمكن تحقيقها بطريق غير مباشر ، نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، تكون إما ممكنة التحقيق مباشرة ، أو تكون عبارة تحليلية .

ثم يضيف الأستاذ « آير » إلى قوله السابق ما يأتي : يلاحظ أنني عندما ذكرت شرطاً إمكان التحقيق غير المباشر ، ذكرت صراحة شرطاً يميز أن تتضمن « المقدمات الأخرى » عبارات تحليلية ، وصرادى بذلك هو أن أفسح المجال للنظريات العلمية التي نعب عنها بمصطلحات ليست في ذاتها تدل على شيء مما يمكن شهادته بالحواس ، لأنه في مثل هذه الحالة يمكن إنشاء « قاموس »

يمكننا من تحويل هذه المصطلحات إلى عبارات استطاع إخضاعها للتحقيق ؛  
والعبارات التي يتألف منها قاموس ، قد تعتبر عبارات تحليلية ؛ وإلا لما وجدنا  
فرقا بين النظريات العلمية وبين العبارات الميتافيزيقية التي نريد حذفها « غير أنني  
أرى أنه مما يميز الميتافيزيقى . . . أن عباراته ليست تصف شيئا مما يمكن ولو من  
الوجهة النظرية أن يخضع للملاحظة ، ثم لا يقتصر أمره عند هذا الحد ، بل أنه  
ليس هنالك قاموس يمكننا بواسطته تحويل العبارات التي يقولها الميتافيزيقى إلى  
عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر<sup>(١)</sup> » .

## ٦

« العبارة الميتافيزيقية هي قضية لا تجريبية ذات مضمون وجودى ؛ ويرى  
الوضعيون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا ؛ وإنما تقوم نظريتهم في ذلك  
على أساس أولى ، وهو أن الوقائع التي تصنفها أمثال هذه العبارات ، يستحيل أن  
يدل عليها برهان منطقي أو منهج تجريبي ، وليس ثمة من سبيل غير هذين :  
الاستدلال اليقيني ( أى البرهان المنطقي ) ومنهج التجريب ، فليس لدينا منهج  
ثالث نقرر به معنى الصدق لعبارة ما<sup>(٢)</sup> » .

ولا يجادل الميتافيزيقيون في أن قضاياهم لا تجريبية ، إذ هم لا يستخدمون  
خبرة الحواس حين يقولون — مثلا — « إن العنصر المعين يستحيل أن يتولد  
عن عنصر آخر » ( سبينوزا ) و « ووجود الشيء هو نفسه إدراكه » ( باركلي )  
و « كل شيء قائم بالفعل فيه اتحاد مباشر بين الذات والوجود ، أى بين الباطن  
والظاهر » ( هيجل ) .

لكن الميتافيزيقيين إذ هم لا يجادلون في أن قضاياهم لا تجريبية ، تزام  
يزعمون أن ثمة مناهج أخرى للوصول إلى الحقائق ، من ذلك أن تبدأ الإدراك

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ١٤ من مقدمة الطبعة الثانية

(٢) Weinberg, J.R., An Exam. of Logical Potivism : ص ١٧٦ .

بالحدس المباشر ثم تولد من الحدوس نتائج عن طريق الاستنباط القياسي ، وعلى أساس هذا المنهج قامت الفلسفات العقلية في التاريخ الحديث ، كفلسفة ديكارت ، وفلسفة سبينوزا ، وفلسفة ليبنتز ؛ « وأيا ما كان المنهج الذي يستخدمه الميتافيزيقيون ، فلا شك أن الميتافيزيقا مؤلفة من عبارات لا تركز على التحقيق التجريبي <sup>(١)</sup> » .

ويسير الوضعيون المنطقيون في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين :

١ - فهم أولا يبينون أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية ، مما نحققه بالخبرة الحسية تحقيقا مباشرا .

٢ - ثم يبينون ثانيا أن للميتافيزيقا إن هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللغوي لعباراتها .

ونقصد بالقضية الأولية عبارة تحدثنا عن شيء فرد أو حالة جزئية مما يقع أو يمكن أن يقع لنا في مجرى الخبرة ؛ فنقول « البرتقال أصفر » ليس قضية أولية بهذا المعنى ، أما نقول « هذه البرتقالة صفراء » قضية أولية ، لأن الأولى تحدثني عن « البرتقال » بصفة عامة ، وخبرتي ليس فيها « أشياء عامة » ، إنما هي تتألف من جزئيات دائما ، فالعين لا تقع على « برتقال » بصفة عامة ، بل تقع على هذه البرتقالة أو تلك .

ونقول إن كل قضية - مهما تكن - يمكن ردها إلى قضية - أو مجموعة قضايا - أولية ، فإذا استحال علينا ذلك ، كانت القضية المزعومة قد أشبهت القضية وليست بالقضية حقا ، أعني أنها كلام فارغ من المعنى ، خدعنا بكونه يشبه الكلام المفهوم ؛ فنقولنا « البرتقال أصفر » يمكن ردها إلى جملة قضايا أولية ، كل منها يتحدث عن برتقالة بذاتها معينة : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة صفراء » ... وهكذا ، حين تكون البرتقالات ١ ، ٢ ، ٣ ... مما يمكن أن يشار إليه في مكان معين لنقع صورتها على عين الرائي .

---

(١) الصفحة نفسها من المصدر السابق .

ويجمل بنا في هذا الموضع أن نعيد ما ذكرناه في موضع سابق عن اللغة التي نكتبها أو نكتبها ، من حيث انقسام الألفاظ قسمين : ألفاظ هي أسماء لأشياء ، وألفاظ بنائية تعمل على تكوين العبارة اللغوية دون أن تكون أسماء لأي شيء .  
أي كلام تكتبه أو تقوله هو مجموعة رموز ، فإن كان الكلام مكتوباً كانت الرموز تخطيطاً على ورق أو خشب أو ما شئت — تخطيطاً تقع صورته على عين الرائي — ؛ وإن كان منطوقاً كانت الرموز موجات صوتية تبلغ أذن السامع ، فكيف يكون لهذه الرموز معنى ؟

انظر إلى هذه الجلة : « الكتاب بين الدواة والقلم » — فلاحظ أولاً أنها تتألف من خمس كلمات : « الكتاب » « بين » « الدواة » « و » « القلم » — من هذه الكلمات الخمس اثنتان لا ترمزان إلى أشياء في العالم الخارجي ، وهما كلمتا « بين » و « و » ، فليس هنالك « شيء » اسمه « بين » ولا شيء اسمه « و » ؛ في هذه الحالة التي أصفها بمبارني الساقطة ، عدد الأشياء ثلاثة ، هي :  
١ — كتاب ، ٢ — دواة ، ٣ — قلم .

ولذلك ترام يفرقون في ألفاظ اللغة — منطقياً — بين ما يسمى بالكلمات الشئية ، وما يسمى بالكلمات البنائية ؛ الأولى أسماء لأشياء ، وأما الثانية فلا تسمى شيئاً ، إنما هي تربط وتبني الأسماء في كتلة يكون لها معنى وتتكون منها صورة . ونمود فنسأل : كيف تكتب الأسماء معناها ؟ الأسماء رموز مرقومة على ورق أو خشب أو غيرها ، أو موجات صوتية يهتزيها الهواء ، فكيف يكون لهذه الرموز معناها ؟ — لاحظ جيداً أن الكلمات ليست هي الأشياء ، إن كلمة « كتاب » ليست هي الكتاب الذي هو شيء يُحمل ويوزن ويقذف به ويقرأ ويمزق ، وكلمة « قلم » ليست هي القلم الذي تحفظه في مكتبك وتملؤه بالمداد وتكتب به وتحاول إصلاحه إذا فسد ، وهكذا .

ليست الكلمة هي الشيء ، إنما هي ترمز لشيء ، أو تمثله ، أو تشير إليه ،

أو تدل عليه — فكيف أتيت لها أن تفعل ذلك ؟ الجواب على ذلك غاية في اليسر ، على الرغم مما تمقده به الموضوع من أبحاث كثيرة يكتنفها الخلط والغموض ، تكتسب الكلمة قدرتها على الدلالة بعملية الربط الذى هو من طبيعة الإنسان — بل والحيوان — كما يجعلها عالم النفس فى ملاحظاته وتجاربه ؛ أرى شيئاً بمعنى ويقال لى « كتاب » ، فيرتبط المرئى بالسموع ربطاً يجعل الواحد قادراً على اجتلاب الآخر فى الذهن ، فإذا سمعت صوت كلمة « كتاب » منطوقة ، ارتسمت لدى صورة الكتاب كما رأيته ، فإن كنت قد رأيت كثيراً من الكتب ، فإن صورة واحدة منها ، أو عدة صور متداخلة مهوشة ، سترسم نتيجة لسمى كلمة « كتاب » — وكذلك قل فى الكلمة وهى مكتوبة ، هنا يرتبط مرئى بمرئى ، فإذا رأيت المرئى « كتاب » مرقومة على الورق ، جاءنى صورة الكتاب كما وقع لى فى خبرتى <sup>(١)</sup> .

والصوت المنطوق أو الرسم المرقوم يكون غير ذى معنى ، إذا لم يكن قد ارتبط عندى بشئ ؛ من أجل هذا لا أفهم الصبني وهو يتكلم ، ويفهمه صبني مثله ، لأن أصواته لم ترتبط عندى بأشياء ، وارتبطت عند زميله ، وقد أرى الكلمة فلا أفهم لها معنى ، ثم يشار لى إلى مدلولها ، فتبدأ الكلمة فى اكتساب معناها ، وإذا صادفتها بعدئذ ، عرفت مدلولها .

ولست مهمة القواميس فى شرح الكلمات إلا هذه : تصادفك الكلمة فلا تفهم إلى ما ذا ترمز ، فتبحث عنها فى القاموس ، فتجد إلى جانبها ترقيماً على الورق ، تفهمه إذا كان قد سبق لك أن ربطته بشئ ، وعندئذ تأخذ فى ربط الكلمة الأولى التى كانت مجهولة المعنى بهذا الشئ نفسه ؛ أما إذا وجدت الترقيم الآخر هو نفسه غريباً عليك ، أى لم تجده مما كنت فى خبرتك السابقة قدر بطنه بسماء ، فستظل الكلمة التى تبحث عن معناها مجهولة للمنى .

---

(١) King, A., and Kelley, M., The Control of Language : راجع الفصل

الأول « كيف تعمل اللغة » .

قل لى أبة جملة شئت — هذا من حقك ، لكنه من حقى كذلك أن أسألك عن معنى كل كلمة مما قد استخدمته فى جملتك ، فإذا شرحت لى الكلمة المجهولة بأخرى ، ولم أفهم هذه الأخرى ، فسيظل من حقى أن أطلبك بثالثة ، حتى ننتهى آخر الأمر إلى الإشارة إلى المسى فى عالم الأشياء ، فإن كان ذلك مستحيلا عليك ، كان كلامك فارغا من المعنى الذى زعمته له .

ونعود إلى ما بدأنا به الحديث ، فنقول إن كل عبارة ذات معنى ، لا بد أن يكون فى إسكانها ردها إلى قضية أولية ، يكون الحديث فيها عن فرد يشار إليه ، أو عن حالة جزئية معينة من الحالات التى تقع أو يمكن أن تقع فى مجرى خبرائنا . ونرى فيما بعد أن العبارات الميتافيزيقية يستحيل فيها ذلك ، وبالتالى فهى عبارات ليست بذات معنى ، فإذا قلت لى « المنصر لا يتولد من عنصر آخر » سأطلبك بأن تردها إلى جملة عبارات هى « المنصر لا يتولد . . » « المنصر لا يتولد . . » الخ حين يكون العنصر ١ ، ٢ . الخ جزئيات مما تقع لى فى خبرتى ، أو يمكن منطقيا أن تقع ، فإذا احتججت بأن « المنصر » ليس مما يقع فى خبرة حسية ، وبالتالى ليس له أفراد جزئية كما لبرتقال والكتب والأقلام ، كان ذلك دليلا على أنك تستخدم كلمة غير ذات مدلول ، لأنها غير مرتبطة بشئ . وقد رأينا أن الكلمة التى لا أجد عندى ما ترتبط به ، لا تكون عندى اسما لشئ . موضع الخطأ عند الناس فى كثير جداً من الحالات ، هو أنهم كلما صدروا عبارة يقولونها بكلمة ما ، حسبوا أن تلك الكلمة دالة على شئ . بعينه ، وحسبوا بالتالى أنهم بعبارتهم تلك يصفون جانباً من جوانب العالم ؛ وإن تفكيرنا ليستقيم إلى حد جيد إذا نحن وضعنا نصب أعيننا هذه التفرقة الهامة بين أنواع ثلاثة من العبارات ، هى :

- ١ — عبارات تتحدث عن أشياء جزئية فردية ، متمثلة فى أسمائها ؛ كقولنا — مثلا — « المقاد يقيم فى القاهرة » أو « الهرم الأكبر يقع على الضفة الغربية

من النيل « أو « هذه البرتقالة بغير بذور » الخ . . . نحن في هذه الأمثلة كلها نتحدث عن أفراد ، وفي كل حالة من الحالات نستطيع أن نشير إلى الفرد الذى نتحدث عنه ، فهو شخص « العقاد » فى المثل الأول ، وهو « الهرم الأكبر » فى المثل الثانى ، وهو « البرتقالة الواحدة المعينة باسم الإشارة ( هذا ) » فى المثل الثالث — وفى أمثال هذه الحالات كلها ، تكون القضية التى نقولها قضية أولية ، ويكون تحقيقها مباشراً ، لأن كل قضية هنا صورة مباشرة لجزئى معين محدد يمكن الرجوع إليه بخبرتنا الحسية للتحقق من صدق الصورة الكلامية التى استخدمناها لتصويره ووصفه .

٢ — عبارات نتحدث عن كلمات لا عن أشياء ، كقولنا « العقاد كلمة مؤلفة من ستة أحرف » — وهامنا أيضاً يكون التحقيق بالرجوع إلى الكلمة للوصوفة فى العبارة رجوعاً مباشراً .

٣ — عبارات ثالثة هى التى تسبب للناس كثيراً جداً من أخطائهم الفكرية ، لأنها نتحدث عن « كلمات » وبحسبها الناس متحدة عن « أشياء » ؛ ويدخل فى هذه المجموعة الثالثة كل عبارة موضوعها كلمة كلية ، مثل قولنا « القطن يزرع فى مصر » و « السكر ينوب فى الماء » و « الأبلجيزى قليل الانفعال » الخ . . . فموضوع الحديث فى العبارة الأولى ، وهو « القطن » كلمة لم تخلق لتطلق على فرد واحد من أفراد الكائنات ، كما هى الحال فى كلمة « العقاد » أو « الهرم الأكبر » مثلاً ، لكنها كلمة وضمت مشاعاً لأفراد لا حصر لمددها ، هى شجرات القطن ؛ وإذن فقمّ أحدث حين أقول « القطن يزرع فى مصر » ؟ عن أى كائن فرد من كائنات العالم الخارجى أصرف الحديث ؟

إننى فى الحقيقة لو أردت لكلامى أن يصور الواقع لوجب أن أحل عبارة « القطن يزرع فى مصر » إلى عبارات كثيرة جداً ، يكون موضوع كل منها اسماً لشيء جزئى واحد ، فأقول : « هذه الشجرة ، هى من أشجار القطن »



و « هذه الشجرة » هي من أشجار القطن » و « هذه الشجرة » هي من أشجار القطن ... الخ ، والشجرة ، والشجرة ، والشجرة ... كلها مزدوجة في مصر ؛ عندئذ فقط يمكننى أن أحقق كل عبارة جزئية من هذه العبارات التحليلية تحقيقاً مباشراً بالرجوع مباشرة إلى الكائن الواحد الفرد الذى يكون موضوع الحديث فى كل عبارة على حدة .. بعبارة أخرى يستحيل تحقيق العبارة المحتوية على كلمة كلية بغير الرجوع إلى المفردات التى تطلق الكلمة على مجموعها .

فافرض أننى أردت الرجوع إلى المفردات التى تمثلها الكلمة الكلية الواردة فى الجملة ، فلم أجد أفراداً جزئية لها ، ثم لم أتصور إمكاناً تجريبيّاً حسيّاً لوجود مثل هذه الأفراد ، فماذا أقول عن الجملة ؟ أقول إنها فارغة لا تتحدث عن شيء قط — لا فعلاً ولا إمكاناً .

خذ لذلك مثلاً هذه العبارة الميتافيزيقية الآتية : « النفس الإنسانية كانت موجودة فى عالم روى قبل حلولها فى الجسد » — كيف أفهم هذه العبارة فهماً منطقيّاً سليماً ؟

لا بد أولاً من تحليل كلمة الموضوع ، وهى « النفس » تحليلًا يبين المفردات الجزئية الواقعة فى العالم الخارجى ، التى تنطوى تحت هذه الكلمة ؛ فلاحظ جيداً أن الكلمة الكلية — كما أسلفنا لك الحديث — لا تنسئ شيئاً بداته ، إنها ليست اسماً يطلق على فرد كما تطلق أسماء الأعلام على أفرادها ، هى فى الحقيقة وصف تشترك فيه مجموعة أفراد ، فينبئى أولاً أن نمثل على تلك المجموعة من الأفراد ، أو على واحد منها على الأقل ، ونخترع له اسماً من عندنا وليكن الرمز « س » ، ثم نقول إن « س » هذه التى يمكن أن أراها أو أسمعا أو ألمسا ، هى من مجموعة الأفراد التى أطلق عليها كلمة « نفس » ولكنى حين ألتبس هذا الفرد بين أفراد العالم الخارجى فلن أجد ، وإذن فالوصف بكلمة « النفس » لا ينصرف إلى شيء ؛ هذا فضلاً عن أن عناصر الوصف نفسها الدالة عليها كلمة « نفس » لن تكون

من بين عناصر التجربة الحسية ؛ وبهذا تخلو تجربتنا الممكنة من الموصوف وصفته على السواء ، فقيم الحديث ؟

سيقال هنا بالطبع : إنك تطالب بالمشور على فرد جزئى بين الأشياء المادية المحسوسة ، وتطالب كذلك بأن يكون وصفه بكلمة « النفس » مشتملا على عناصر مما تدركه الحواس ؛ لكننا نحدثك عن « أشياء » لا نحس ، فلا هى ولا صفاتها مما يمكن أن تراه بعينك أو نسمعه بأذنك ... ولا بد أن يكون القارى قد عرف الآن فى وضوح بماذا نجيب على مثل هذا الاعتراض ؛ سنجيب قائلين : إذا كان الأمر كذلك ، فأنت تخذعنى بالرموز اللغوية التى تستخدمها ، لأن الرمز لا كيان له إلا أن يرمز لشيء ، وارتباط الرمز بمرموزه هو الذى يجعل للرمز معناه ، فإذا لم يكن هناك الشيء الذى يرمز إليه الرمز الذى نستعمله فى حديثك ، فعلام تتحدث ؟ ماذا تصف لى وماذا تصوّر ؟ ماذا أرجع إليه إذا أردت أن أصدقك فيما تزعمه ؟ أم تظنه لزاماً على أن أنصت لما نقوله إنصات الذى يجب أن يصدق بغير مراجعة ولا تحقيق ؟

وددت لو استطعت أن أكرر القول ألف مرة حتى يثبت فى الأذهان ، أعنى القول بأن الكلمة ليست هى مسماها ؛ « الكلمة » شيء من الأشياء ، و « مسماها » شيء آخر ؛ والاصطلاح هو الذى يجعل اتفاقاً بين الناس على أن « الكلمة » تعلّ محل « اللمسى » تسهيلاً للتعام ؛ فإذا وجد الطرف الأول دون الطرف الثانى ، كان حديثك فى غير موضوع ، أى أنه كان حديثاً لا يشير إلى شيء ولا يعنى شيئاً .

## ٧

وإذا كانت العبارات الليتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة والمعنى ، إذا كانت العبارات الليتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً لأنه لا يبدل على شيء ،

فكيف وقع هذا الوم المجيب ؟ كيف تمت هذه الأسطورة الكبرى ، فامتلات الكتب بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟

نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية ، هي التي أشرنا إليها في ختام الفقرة السابقة ، وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى ؛ وكثرة تداول الكلمة ، ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة ؛ لكن التحليل يبين لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي « أشياء ألفاظ » كما يسميها رجال الوضعية المنطقية ؛ وما أشبه الأسر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنه في المعاملات ، وبعدئذ يحمى مشكك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء ، لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأسر .

وسأسوق لك فيما يلي أمثلة من المسائل الميتافيزيقية ، تبين كيف نشأت كل مشكلة منها من وجود « كلمة » ثم من الظن بأنه ما دامت « الكلمة » قائمة ، فلا بد كذلك أن يكون لها مدلول قائم ، فإذا لم يكن مدلولها ذلك مما يقع في مجال الخبرة الحسية ، قيل إنه لا بد أن يكون في عالم آخر غير عالم الحس .

وأول مسألة أسوقها للتوضيح ، مسألة « العنصر » أو « الجوهر » أو « الشيء في ذاته » .. فنحن في حديثنا إذ نتحدث عن البرتقالة مثلاً ، نقول عبارات كهذه : « البرتقالة صفراء » « البرتقالة مستديرة » « البرتقالة حلوة » الخ .

ولما كانت كل كلمة من الكلمات التي استخدمناها هنا لتدل على صفات البرتقالة ، وهي كلمات « صفراء » و « مستديرة » و « حلوة » — أقول لما كانت كل كلمة من هذه الكلمات دالة على شيء خارجي في البرتقالة ، فهناك البقعة الضوئية التي أسميها « أصفر » وهناك الشكل الذي أسميه « استدارة » وهناك

العلم الذى أسميه « حلالة » ؛ فقد بقى أن أعرف أين مدلول كلمة « البرتقالة » إذا أبعدت عنها العناصر التى فرغت من تسميتها بأسماء الصفات السالفة الذكر ؛ بعبارة أخرى : هبى طرحت منها اللون والشكل والطعم وسائر هذه الصفات ، وهبى كلما أبعدت عنها صفة حذفت من كلامى اللفظة الدالة على تلك الصفة ، أفلا تبقى لى بعد كل هذا الطرح والحذف كلمة « برتقالة » ؟ فأين مدلولها بعيدا عن مجموعة هذه الصفات ؟ هاهنا بين أيدينا كلمة « برتقالة » فلا بد أن يكون لها معنى ؛ غير أنى حين أخرج إلى عالم الحس ، لن أجد إلا الصفات الخمسة المتشكلة فى الكلمات « أصفر » و « مستدير » و « حلو » الخ ، وإذن فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن يكون هناك « عنصر » يخفى عن الحواس جميعا ، هو « جوهر » البرتقالة ، أو هو « البرتقالة فى ذاتها » التى توصف بالاصفرار والاستدارة والحلاوة .

وهكذا تنشأ مشكلة ميتافيزيقية من النظر الخاطئ إلى تكوين العبارة اللغوية ؛ فما دامت العبارة اللغوية موضوعها كلمة « برتقالة » ومحولها كلمة « صفراء » ثم ما دمت قد عثرت على مدلول « صفراء » فلا بد أيضا أن أبحث عن مدلول لكلمة الموضوع ، وإذا لم أجده فى هذه الدنيا فلاأفرض له عالما آخر وراء السحاب !! البتدا النحوى فى الجملة كفى وحده عند الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يكون دليلا على وجود كائن فى العالم الخارجى ؛ ولو اعتمدنا على التحليل المنطقى فى فهم العبارة لتبين أن حديثنا عن الشيء وظواهره لا يدل على أن الشيء يمكن قيامه مستقلا عن ظواهره ، إنما الذى جملة يستقل فى كلمة وحده ، غير الكلمات الدالة على الظواهر ، هو طريقه اللغة فى التعبير لا أكثر ولا أقل ؛ ليس حتما أن أبحث لظواهر عن « عنصر » محورى ترتبط به لتكون « شيئا » ؛ فيسكنى أن ترتبط هذه الظواهر ببعضها ببعض ، ولا حاجة بنا إلى افتراض شيء وراءها يجمعها معا على نحو ما ؛ وإذا لم يستطع الميتافيزيقي أن يرى كيف يمكن للاصفرار والاستدارة

والخلاوة وغيرها من صفات البرتقالة أن ترتبط بغير محور يرتبطها ، فاذك إلا لأنه لم يستطع أن يحلل اللغة وطرائق بنائها .

وخذ مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، هي مشكلة « الوجود » فلأننا نقول عبارات كهذه : « البرتقالة موجودة على النضدة » و « الكتاب موجود في المكتبة » و « القلم موجود في الحافظة » الخ ، إذن فكلية « الوجود » هذه لا بد أن يكون لها دلالتها مستقلة عن الأشياء المختلفة للتصفة بها ؛ أعني أنه حتى لو لم يكن هنالك برتقالة وكتاب وقلم الخ ، فيظل هنالك « وجود » ؛ ثم يعضى الميتافيزيقي في البحث عن خصائص هذا « الوجود » الذي يتصور قيامه بغير « الموجودات » .

وانخلط هنا كذلك ناشئ من عجز عن فهم اللغة وطرائق تركيبها ؛ فالميتافيزيقي يحسب عبارتين كهاتين : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة موجودة » من قالب واحد ومن نمط واحد ؛ وما دام يمكن في العبارة الأولى أن أجرد « الاصفرار » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ فكذلك يمكن في العبارة الثانية أن أجرد « الوجود » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ ولئن كان البحث في اللون من شأن عالم الطبيعة ، فالبحث في « الوجود » هو من شأن عالم الميتافيزيقا .

لكن حلل العبارتين تبديها متشابهتين في الصورة النحوية ، مختلفتين أشد اختلاف في النمط المنطقي ؛ فالاصفرار في العبارة الأولى محمول أو صفة نصف موضوعها ؛ أما « الوجود » في العبارة الثانية فليس صفة<sup>(١)</sup> ، إنك تستطيع أن تشير إلى البرتقالة أو ترمي إليها ، بغير حاجة منك إلى النطاق بكلمة « موجودة » ، فهذه الكلمة لا تضيف معنى جديداً ، ولا تزيد البرتقالة صفة على صفاتها ؛ إذ

---

(١) راجع ل ذلك كتاب « كانت » : « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ

يكفى أن نسمى شيئاً ما بأنه « برتقالة » ليكون ذلك وحده كافياً للاعتراف بوجود ذلك الشيء، فنحصل الحاصل أن تضيف كلمة « موجود » إلى الشيء الذى نسميه .

وجود « الكلمة » ليس دليلاً على وجود المسمى وجوداً عينياً فى عالم الأشياء — هذا هو المبدأ الرئيسى الذى نستخدمه فى رفض كثير جداً من العبارات الميتافيزيقية ... ولو تابعت الفلاسفة الميتافيزيقيين فى ظنهم بأن « الكلمة » لا بد لها من « معنى » لرأيت عندهم مجباً ، إذ تزام إزاء عبارات كهذه « القول حيوان نحيف » و « العنقاء طائر طويل العمر » الخ يحتمون أن يكون هناك غيلان وعنقاوات ، وإلا فلزم تكن الغيلان والعنقاوات موجودة فإذا تدل عليه هذه الكلمات وأمثالها ؟! — لكنهم يعلمون أن عالمنا هذا ليس فيه غيلان وعنقاوات ، فتزام يفرضون عالماً آخر غير هذا العالم التجريبي ليكون مسكناً لكل هذه الكائنات التى تعجز الحواس عن إدراكها <sup>(١)</sup> !

وهذا بعينه هو الخطأ الذى وقع فيه أمثال « هيدجر » الذى يبنى فلسفته على أن « العدم » شيء يحيط به إلغازٌ وغموض — ويختار « كارناب » فقرات من « هيدجر » ليوضح بها كيف ينشأ الكلام الفارغ عند الميتافيزيقيين ، ومن أم هذه الفقرات المختارة للتوضيح ، الفقرة الآتية : « لا يجوز لنا أن ندرس إلا ما هو موجود ، وبعد ذلك — لا شيء ؛ الموجود وحده ، ثم — لا شيء ؛ الموجود فى تفرد ذاته ، ووراء ذلك — لا شيء ؛ لكن ماذا نقول فى هذا « اللاشيء » ؟ هل هناك « لا شيء » لمجرد انعدام الوجود ، أعنى لمجرد السلب ؟ أم أن الأمر على عكس ذلك تماماً ، بمعنى أن اللاشيء موجود ثم يتبع وجوده وجود « السلب » و « ليس » ؟ إنى أقول أن وجود « اللاشيء » أسبق من

---

(١) راجع طريقة برتراند رسل فى تحليل أمثال هذه العبارات ، فى الفصل السادس .

وجود « ليس » ومن وجود « السلب » ؛ فأين نبعث عن « اللاشيء » ؟  
كيف نلتمسه وكيف نجده ؟ ... » <sup>(١)</sup> .

فانظر إلى هذه العبارة ؛ لتعلم كيف استعمل الفيلسوف كلمة « لا شيء » فلما  
نشأت الكلمة ، راح من فوره يسأل : أين نبعث عن اللاشيء ؟ كيف نلتمسه  
وكيف نجده ؟ وهكذا تنشأ المشكلات الميتافيزيقية من « لا شيء » !

---

(١) Weinberg, J.R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٥ .

## الفصل الرابع

### نسبية الخير والجمال

١

الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد « الميتافيزيقا » بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكانا ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تُدركَ بحاسة من الحواس ؛ ومن بين هذه الأشياء غير المحسوسة ، التي يكتب عنها الفلاسفة ، الخير والجمال ؛ ولذلك فنحن نسلك العبارات التي نتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها ، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي نتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ، ولا تصلح أن تكون علما ولا جزءا من علم .

وقبل الدخول في تفصيلات البحث ، يحسن أن أوضح للقارئ ما أريده حين أقول إن « الخير » و « الجمال » ليسا مما تدركه الحواس ؛ لأنه ربما عجب لنفسه كيف يمكن أن يقال فيهما مثل هذا القول ، مع أنه « يرى » و « يسمع » أشياء بعينها ، توصف بأنها خيرة أو بأنها جميلة ؛ أفلا يكون عندئذ بمثابة من يدرك الخير والجمال بحواسه ؟

والحقيقة أن الإجابة عن سؤاله هذا بالنفي ، فيه سبق إلى تأييد وجهة نظر بعينها في الخير والجمال ، هي وجهة النظر التي نأخذ بها ؛ وإيهام بأنها وجهة النظر الوحيدة في الموضوع ، مع أننا ولا شك نعترف ونعترف بوجود وجهة أخرى للنظر ، لها أنصار وأصحاب من أقوى من عرفت الفلسفة من رجال ، وهي وجهة النظر



القائلة بأن صفة « الخير » وصفة « الجمال » تدركهما الحواس — السمع والبصر مثلا — كما تُدرك صفات أخرى كثيرة كاللون والطعم ؛ فكأن للوردة رائحة زكية أشمها بأنفي ، فكذلك لما « جمال » أراه بعيني .

لكننا مع اعترافنا بوجود طائفة من الطراز الأول من المفكرين ، ترى أن الخير والجمال موجودان كائنان فملا خارج الإنسان ومشاعره ، وأنه حتى لو انمحي أفراد الإنسا جميعاً من وجه الأرض ، لبقى هناك في العالم شيء اسمه خير وشيء اسمه جمال ، كما يبقى فيه شيء اسمه شجرة وآخر اسمه جبل ... أقول إننا مع اعترافنا بوجود طائفة ممتازة من المفكرين تأخذ بهذا الرأي ، إلا أننا سندافع في هذا الفصل عن وجهة النظر الأخرى التي تجعل قيمة الشيء — خيراً كانت أو جالاً — مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء ؛ وليست هي بكائنة فيه ؛ فأننا حين أنظر إلى الوردة — مثلا — وأقول عنها إنها « جميلة » فالذي أراه هو بقعة من اللون ذات شكل معين ، لها أبعاد معينة يمكن قياسها ويمكن رسمها على الورق ، كذلك « أرى » في الوردة تركيباً كيمياوياً معيناً إذا حللتها ، لكنني لن « أرى » في الوردة عنصراً اسمه « جمال » ، وإذن فوصفي لما بهذه الصفة هو شيء أضيفه لها من عندي ، وإن شئت دقة قل هو وصف لشعوري إزاءها لا وصف لما هي ؛ وعلى هذا لا يكون « الجمال » من بين ما أدركه من الوردة بمحاسني ، فالعبارة التي تحتوى على كلمة « جمال » هي عبارة في الحقيقة تتحدث عما ليس بحس ، أي أنها عبارة ميتافيزيقية ، سنبين فيما يلي كيف تخلو من المعنى .

فالتقارر الذي سيمجب لنفسه منذ بداية الحديث ، كيف يقال عن « الخير » وعن « الجمال » إنها ليسا مما تدركه الحواس ، مع أنه يرى بعينه ويسمع بأذنيه أشياء خيرة أو جميلة في ذاتها ، وما مهمة الحواس إزاءها إلا إدراكها كما تدرك ضوء الشمس وصورة الجبل ؛ مثل هذا التقارر هو في حقيقة أمره في حكم من يأخذ بمذهب معين في الخير والجمال ، هو المذهب الذي يجعل « القيم » موضوعية

وإنما كُتب هذا الفصل لمحاولة إقناعه بأن « القيم » جزء من ذاته هو ، وأن العالم الخارج عن ذاته لا خير فيه ولا جلال ، وإنما هو عالم من أشياء ، فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالم الذى ينطق كلاماً ذا معنى ، كان لا بد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلاً وما يسمعه وما يحسه بسائر حواسه ، دون إضافة شئ من ذات نفسه إلى الوصف ، وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً غير العلم وبجمله .

## ٢

إننا سنقصر حديثنا فيما يأتى على العبارات الأخلاقية ، التى ترد فيها كلمات مثل « خير » و « واجب » الخ ، حصراً لدائرة البحث وتركيزاً لانتباه القارئ ؛ وذلك على اعتبار أن ما يجوز قوله عن العبارة الأخلاقية ، يمكن أن يقال كذلك عن العبارة الجمالية ، من حيث أن كليهما تشمل ألفاظاً دالة على « قيمة » — كائنة ما كانت — ومعظم مجهودنا الآن موجه إلى إثبات أن العبارة التى نتحدث عن « قيمة » شئ — « خيراً » كانت أو « جالاً » — هى عبارة فارغة من اللغى .

فأول ما نقوله فى هذا الصدد ، هو أن لُغة علمين ينبى أن نميز أحدهما من الآخر تمييزاً واضحاً ؛ وهما : التعبير من جهة والتصوير من جهة أخرى <sup>(١)</sup> ؛ ونقول عن العبارة القنوية إنها تعبيرية <sup>(٢)</sup> حين نريد أن نقول إنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه ، مما يستحيل على سواء أن يراجع فيه ، لأنه شعور ذاتى خاص به ، كشعوره بالألم أو باللذة مثلاً ، ثم نقول عن العبارة القنوية إنها تصويرية <sup>(٣)</sup> حين نريد القول بأنها قد أريد بها أن تصف شيئاً خارجاً عن ذات القائل ، ولمن شاء أن يراجع هذا القائل فى مطابقة الوصف على

(١) Carnap, R., Philosophy and Logical Syntax ص ٢٣ .

(٢) Expressive .

(٣) Representative .

الشيء الموصوف ، ليرى إن كان وصفاً صادقاً أو كاذباً ؛ وهذا التقسيم فى استعمال  
اللفظة ، هو نفسه ما قصد إليه الأستاذ ريتشاردز « حين جعل اللفظة إما تستعمل  
« استعمالاً علمياً » أو « استعمالاً انفعالياً »<sup>(١)</sup> وهو يريد بالاستعمال أن تجبىء  
العبارة وصفاً لشيء خارجى ، لا يتدخل فيه الإنسان بمشاعره ، كأن يصف  
الجغرافى — مثلاً — جبال الهملايا من حيث ارتفاعها وتكوين صخورها وهكذا ؛  
ويريد بالاستعمال الانفعالى لفظ أن تجبىء العبارة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها .  
وعلى هذا الأساس يمكن أن نقسم مذاهب الأخلاق قسمين : مذاهب  
تصويرية وأخرى تعبيرية .

فن الفلاسفة الأخلاقيين فريق يرى أن أية عبارة تعبر بها عن حقيقة  
أخلاقية ، كقولنا مثلاً « إن الوفاء بالوعد واجب » أو « إن الإحسان إلى الفقير  
خير » ، إنما هى عبارة تصف شيئاً كائنًا بنفس النظر عن نفس القائل ومشاعره ؛  
فهناك — فى رأيهم — فى العالم الخارجى أعمال يمكن مشاهدتها تسمى « الوفاء  
بالوعد » وهناك صفة تصف تلك الأعمال ، هى صفة « واجب » ليست من  
خلق الإنسان ولا من خياله ، إنما هى صفة موضوعية — كارتفاع جبال الهملايا —  
لا تدخل للإنسان فيها ، ولا حيلة له فى تغييرها أو تحويلها ، وكل ما عليه فى هذا  
الصدد هو أن يسجل ما هناك واصفاً له ومقرراً لما يحده تقرير الناقل الذى  
لا يحذف مما يرى شيئاً ولا يضيف شيئاً ؛ وكذلك قل فى العبارة الثانية « الإحسان  
إلى الفقير خير » فصفة « خير » كآية صفة أخرى من الصفات الموجودة فعلاً ،  
والتي ستظل موجودة فى الأشياء ، سواء بقى على ظهر الأرض إنسان يراها ويحللها ،  
أو فى الناس عامة ... عند هذا الفريق من فلاسفة الأخلاق ، أن للمعنى الأخلاقى  
قائم كائن ذو خصائص معينة ، فإذا ما جاء الإنسان ووصف معنى من هذه المعانى  
نتيجة لبحث قام به فى الأشياء الخارجية أو فى ذات نفسه ، فهو إنما يصف حقيقة

١ Richards. A. I., The Principles of Literary Criticism (١)

( ٨ — ميتافيزيقا )

لم يكن له بد في إيجادها ولن يكون له بد في تغييرها ؛ وإذن فمن وجهة نظرهم هذه تكون « القيمة » موضوعية تُدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية ؛ ولئن رأينا الشعوب المختلفة في المصور المختلفة قد تباينت في أحكامها الخلقية ، فليس ذلك راجعاً إلى كون المعاني الخلقية نسبية تتغير بتغير الناس ، بل هو اختلاف في تشخيص الحقيقة ووصفها على النحو الصحيح ، كما قد اختلف الناس يوماً في شكل الأرض أمسطح هو أم كروي ، وسيجيء يوم يستطيعون فيه جميعاً أن يهتدوا إلى حقيقة أخلاقية واحدة ، يرونها جميعاً على السواء ويصفونها جميعاً وصفاً يشتركون فيه ، كما قد جاء يوم اهتدوا فيه — بعد خلاف — على شكل الأرض ، وكذلك فل في الحقائق الجمالية .

ومن الفلاسفة الأخلاقيين فريق آخر يرى غير ذلك الرأي ، إذ يرى أن العبارة الأخلاقية — وكذلك الجمالية — هي جملة تعبيرية ، لا تزيد على كونها تعبيراً عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به ، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف الصدق أو الكذب لما يقول ، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول ، وكيف يراجع وهو لم يقل عن العالم المشترك بينهما شيئاً ، إنما نطق بشيء أشبه بالصراخ — مثلاً — أو بتهمة الضحك ؟

وإلى هذا الفريق الثاني ينتمي صاحب هذا الكتاب ؛ وهو يحاول بهذا الذي يكتبه أن يفتح القارئ بهذه الوجهة من النظر .

### ٣

ما معنى أن يختلف اثنان ( أو أن يتفقا ) في حكم أخلاق معين ؟ هل يكون اختلافهما ( أو اتفاقهما ) شبيهاً بنظيره في العلوم الطبيعية ، بحيث لا يكون الفرق بين اختلافهما على حكم أخلاق وبين اختلافهما على حكم من أحكام العلوم الطبيعية الأخرى ، إلا بمقدار ما هناك من فرق في مادة البحث ؟ « إننا إذا استطعنا أن نجيب عن هذا السؤال ، فقد نظرنا بما يحدد لنا المشاكل للعبارة

[ الخلاصة بالأخلاق والجمال مثلا ] بوجه عام ،<sup>(١)</sup> .

هنالك ضربان من الاختلاف : (١) اختلاف في الرأي . (٢) واختلاف في الميل والموى<sup>(٢)</sup> .

( ١ ) أما اختلاف الرأي فهو هذا الذي يقع بين الباحثين في العلوم الطبيعية ، وبين المتحدثين في شئون الحياة اليومية الجارية ( ونستثنى الآن ما يمس أمور الأخلاق والجمال لأنها موضوع البحث ) ؛ فإذا اختلف عالمان طبيعيان في كيفية انتقال الضوء ، فهذا اختلاف في الرأي ، وإذا اختلف مؤرخان في شيء يتعلق برحلة كولمبس إلى أمريكا فهو اختلاف في الرأي أيضا ، وإذا اختلف شخصان على ثمن اللحم في السوق اليوم فهو كذلك اختلاف في الرأي ؛ وفي كل هذه الحالات جميعا ، يصح النقاش بين المختلفين ، لأن هنالك مرجعا يمكن الرجوع إليه والاهتداء به — ولو بعد حين — إلى الحق الذي تنتهي الخصومة عند إدراكه .

( ٢ ) وأما الاختلاف في الميل والموى فشيء غير ذلك ، لأنه ليس اختلافا في إدراك شيء موضوعي خارج عن الحالة النفسية للبتصاصمين ، إنما هو اختلاف في الرغبات والأغراض ، هو اختلاف بينهما فيما يشبع الحاجة عند كل منهما ، فالذي يشبع الحاجة عند أحدهما يختلف عما يشبع الحاجة عند الآخر ، والأسئلة الآتية توضح ما نريد<sup>(٣)</sup> .

رجلان أرادا اختيار مطعم مناسب يتناولان فيه طعام الشاء معا ، فيفضل أحدهما مطعا فيه موسيقى ، ويؤثر الآخر مطعا آخر لا عزف فيه ؛ فهما إذن يختلفان ولا يسمل اتفاقهما على مطعم بعينه ، والاختلاف مصدره تباين الرغبات وما يشبعها عند كل منهما ، وبالطبع لا سبيل إلى حسم الخلاف بينهما ، إلا أن ينزل أحدهما عن رغبته كارها .

(١) Stevenson, C.L., Ethics and Language : ص ٢ .

(٢) للرجع السابق نفسه . فقرة ٢ من الفصل الأول .

(٣) الأمثلة مأخوذة من المرجع السابق ، ص ٣ .

رجل وزوجته يريدان إقامة حفل في دارهما ، لكنهما يختلفان اتجاههما ، فالزوجة مزاجها أن تحاط أبناء الطبقة الممتازة بنف النظر عما يكون بينها وبينهم من صداقة أو عدما ، وأما الزوج فيؤثر أن يلزم أصدقاءه الأقدمين أياما كانت طبقتهم الاجتماعية ، فمعتد بخلافان في تعيين أسماء من يدعوانهم ، ولا سبيل إلى الاتفاق بينهما ، لأنه ليس هناك حقيقة خارجية قائمة ، يمكن الرجوع إليها كي يتحسم الخلاف .

أمين على متحف عام يريد أن يزود المتحف بصورة أخرى تضاف إلى ما فيه من صور ، ويرى أن تكون الزيادة كلها صورة لرجال الفن المعاصرين ، لكن مستشاره يأبى عليه ذلك ، ويصر على أن تكون صور المتحف لرجال الفن الأقدمين ؛ فها هنا أيضا خلاف في الميل والذوق ، لا سبيل فيه إلى اتفاق بالرجوع إلى فيصل خارجي كما هي الحال في العلوم الطبيعية مثلا .

أم ترى الأخطار في لعبة الكرة ولا تحب لابنها أن يشترك فيها ، والابن نفسه يرى أن في اللعبة نفس الأخطار التي تراها أمه فيها ، لكنه مع ذلك يريد أن يشترك في اللعب ؛ فها هنا اتفاق على الحقيقة الموضوعية ، لأنها متفقان على الأخطار المحتملة الوقوع ، ثم هما بعد ذلك يختلفان في الرغبة ، فالأم ترغب في شيء والابن يرغب في شيء آخر ، وواضح أن الاتفاق بينهما لا يقرره شيء خارج عن نفسيهما معا .

« وهكذا يقال عن شخصين إنهما يختلفان في الميل حين يقفان وقتين متعارضتين إزاء شيء بعينه ، فأحدهما يقبله والآخر لا يقبله <sup>(١)</sup> » .

من ذلك ترى أن الاختلاف بين الناس يكون أحد ضربين ؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفا وتفسيرا يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي ، وهذا هو ما أطلقنا عليه اسم « اختلاف الرأي » وإما أن يكون اختلافا في الميول

(١) المرجع السابق ، ص ٣ .

والأهواء ، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق ، إلا أن يُكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه ، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح .  
وقد يحدث أحياناً أن يكون الاختلاف القائم اختلافاً في الرأي ، ويُظن خطأ أنه اختلاف في الهوى ، أو أن يكون الاختلاف القائم اختلافاً في الأهواء فيُظن خطأ أنه اختلاف في الرأي ؛ وبهتما أن يزيد الأمر هنا وضوحاً ، لما يلقى من ضوء على النتائج التي نريد أن ننتمى إليها .

افرض — مثلاً — أن رجلين اختلفا فيما بينهما على نتيجة انتخاب قبل حدوثه ، فقال أحدهما إن أ كثرية الأصوات ستختار فلاناً للرئاسة ، وقال الآخر بل إن الأ كثرية ستختار شخصاً آخر ؛ فأى ضرب من ضربى الاختلاف السالقين يكون هذا ؟ أهو اختلاف في الرأي أم اختلاف في الميول والأهواء ؟ الجواب هو أنه اختلاف في الرأي عن ميول الناس وأهوائهم ، أى أنه اختلاف في الرأي ، لا في الميل بين الرجلين ، إذ قد يكون الرجلان هنا من ميل واحد .  
ومن هذا المثل البسيط نستطيع أن نرى خطأ نظرية في القيم الأخلاقية والجمالية ، عبر عنها « الأستاذ رتشاردز » في كتابه المشهور عن أصول النقد الأدبي<sup>(١)</sup> إذ يعرف القيمة — سواء أ كانت قيمة أخلاقية أم جمالية — بأنها ما يشبع في الإنسان رغبة دون أن يتضمن هذا الإشباع وأداً لرغبة أخرى تساويها أو تزيد عليها ؛ فيمكن القول بصفة عامة إن « س لها عندى قيمة » [ قيمة أخلاقية أو جمالية ] معناها « س تشبع من رغباتى أكثر مما تند » .

فاذا لو اختلف شخصان في قيمة « س » بالنسبة لسائر الناس ، أغنى أن أحدهما يقول عنها إنها مما تقبله الأخلاق ، أو مما تقبله معايير الجمال عند الناس على حين يقرر الثانى عكس ذلك ؟ أ يكون هذا اختلافاً في الرأي أم اختلافاً في الهوى ؟ الجواب هو أنه اختلاف بينهما في الرأي عن أهواء الناس وميولهم ؛ هو اختلاف

أقرب جدا إلى ما يقع بين العلماء من تباين في الآراء ، ذلك لأن اختلاف الرجلين هنا سرجهما إلى علم النفس ، فلم النفس هو الذي سيقرر لنا الحقيقة عن ميول الناس وأهوائهم ، إن كانت تقبل «س» أو ترفضها ، وبالتالي هو الذي يقرر أي الرجلين كان على صواب .

أما إذا اختلف الرجلان على قيمة «س» اختلافا يعبر كل منهما فيه عن ذات نفسه هو ، بحيث قبلها واحد ورفضها الآخر ، فهنا يكون اختلافا صريحا بين الرجلين في الهوى .

وما موقع هذا الكلام كله فيما نحن بصدده ؟ موقعه هو أن الناطق بعبارة أخلاقية أو جمالية ، إذا أراد أن يعبر بها عن ذات نفسه هو ، وما يقبله وما يرفضه ، فهي ليست مما يجوز لغيره أن يناقشه فيه ، إذ لا يكون ثمة بين المتناقشين ما يحسم بينهما الخلاف ، وبالتالي تكون عبارته سرفوضة عند المنطق ، لأن المنطق لا يقبل إلا عبارة يجوز وصفها عند سامعها بالصدق أو بالكذب ، وبالطبع لا يكون هذا الوصف بالصدق أو بالكذب لعبارة إلا إذا كان هناك مرجع موضوعي نرتد إليه في الحكم ؛ أما إذا أراد الناطق بعبارة أخلاقية أو جمالية أن يصف ميول الناس وأهواءهم ، فمفندئذ يكون كلامه مقبولا ولا غبار عليه ، لأننا نستطيع في هذه الحالة أن نرجع إلى علم من العلوم الطبيعية — هو علم النفس — لنرى هل تدل نتائجه التي وصل إليها في بحثه عن ميول الناس وأهوائهم على أنها متفقة مع ما زعم القائل أو لا تدل على ذلك .

خلاصة القول : إذا قال لنا قائل مشيراً إلى شيء معين : « هذا خير » أو « هذا جميل » ؛ كان لنا أن نسأله : هل تعبر بذلك عن ميلك أنت ، أم هل تصف ميول الناس عامة ؟ إن كانت الأولى فبإلزامه فارغة من المعنى ، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها ، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة ، إذ يمكن الرجوع إلى ما نلاحظه في ميول الناس كي نحقق صدق الزاعم فيما زعم .



هذه تفرقة دقيقة ، لكن لا بد منها ، لنعلم متى يجوز الكلام في القيم ومتى لا يجوز .

أقد رصد « الأستاذ جود » كتاباً بأسره لنقد المذهب الوضعي المنطقي<sup>(١)</sup> قرأته ومجيتُ لا أكثره كيف يصدر عن رجل مشتغل بالفلسفة ومطالب بالهدقة فيما يقول ، عجبت لأنه اعتمد في كثير جداً من مواضع نقده على الأسلوب الخطابي الذي يستهوى عامة القراء ، دون أن يعبد إلى النقاش الفنى الذى يرضى الفلاسفة ؛ ففى معرض الحديث عن العبارات الأخلاقية ورأى أصحاب الوضعية المنطقية فيها قال : « إن كانت كلمة « صواب » فى الأحكام الأخلاقية معناها رأى الأغلبية ، كما ذهب هيوم ، كانت طريقة المناظرة بين « س » و « ص » هى عد الأصوات فإن وافق ٥١ ٪ من الناس على « س » و ٤٩ ٪ منهم على « ص » كانت « س » هى الخير ؛ وهذا قول لا يقوله أحد ولا يقره أحد »<sup>(٢)</sup> .

ولست أدري بماذا يجيب « جود » لو أننا قلنا له : لكن أصحاب الوضعية المنطقية قد قالوه وأقروه ، وم « آحاد » لا « أحد » واحد ؟ أسرة أخرى نقول إنا إذا لم نريدُ بقولنا عن شيء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، أنه يصادف ميول الناس وأهواءهم — ولنا بالطبع أن نحدد كم من الناس يميل إلى ذلك الشيء بهواء — أقول إننا إذا لم نريدُ هذا المعنى ، فلا يبقى سوى أن يكون المراد تعبيراً عن ميل القائل نفسه ، وفى هذه الحالة لا يكون أمامنا مرجع نرجع إليه الا القائل نفسه ، وهو ما يتنافى مع الشرط الأول فى أية قضية علمية مقبولة ، وأغنى به إمكان التحقق من صدق ما يقال ، لتقبله إن كان صادقاً أو نرفضه إن كان كاذباً .

{

الذى نريد أن نقرره ونؤكد أنه الجلمة الأخلاقية أو الجلمة ، أى الجلمة التى من قبيل قول القائل عن شيء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، هى عبارة بخير

. Joad, C.E.M., A Critique of Logical Positivism (١)

(٢) المرجع السابق : ص ١١٢ .

معنى ، إذا أريد بها أن تكون تعبيراً عن حكم قائلها بالنسبة إلى الشيء الذى عليه يحكم بالخير أو بالجلال .

هى عبارة بغير معنى ، أى بغير واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته ، يرجع إليه للنظر إن كانت الصورة صحيحة أو غير صحيحة ؛ فهناك فرق كبير بين قولنا « س أصفر » وقولنا « س خير » ، فالعبارة الأولى صورة لأصل خارجي ، ولك أن تطابق بين الصورة والأصل لتحكم بصدق العبارة أو كذبها ، ذلك أن كلمة « أصفر » لها فى الاستعمال اليومي معنى ، ولها فى الاستعمال العلمى معنى آخر ، وسواء أردت من عبارتك الاستعمال الأول أو الاستعمال الثانى ، فأنت فى كلتا الحالتين واجد فى الطبيعة الخارجية ما ترجع إليه للتحقق من صدق العبارة ؛ ففى الاستعمال اليومي تدل الكلمة على نوع من الخبرة البصرية مألوف ومتفق عليه ، وفى الاستعمال العلمى تدل الكلمة على موجة ضوئية ذات طول معين ، وسواء أردت بها الخبرة البصرية المألوفة التى يطلق عليها الناس هذه الكلمة أو أردت بها طول الموجة الضوئية للنبعنة من الشيء المتصف بأنه أصفر ، فالتحقق من صدق الوصف ممكن فى كلتا الحالتين .

لكن قارن ذلك بالعبارة الثانية « س خير » فإذا ترجع إليه من صفات الشيء وعناصره لتعلم إن كان القول صواباً أو خطأ ؟ لا شيء ، لأنك فى حقيقة الأمر حين تصف الشيء بأنه « خير » فأنت إنما تضيف على الشيء ما فى نفسك أنت من ميل إليه ، لا ما يتصف به الشيء الخارجى نفسه من صفات ، وهنا يجب أن نلاحظ أن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يجمسون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها ، فهم يقصدون إلى الجمل الجمالية لا الشرطية<sup>(١)</sup> ؛ فهم إذ يفكرون أن يكون هناك معنى لعبارة « س خير »

---

(١) ربما يكون القارىء على غير علم بالمعنى الاصطلاحي لهاتين الكلمتين فى المنطق ، فيمكن أن يقول هنا فى شرحهما إن الجملة تكون « حلية » إذا كانت تقرر حقيقة قائمة ، كقولنا « فرنسا بلد جمهورى » ؛ وتكون « شرطية » إذا اقتضت قيام حقيقة ما ثم رتبنا على هذا الفرض نتيجة ، كقولنا « إذا قامت حرب زاد عدد النساء الماملات » .

يرافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات ، كقولنا « س هي الوسيلة إلى ص » ، فإذا كانت الوسيلة المؤدية إلى الغاية هي الخير فإن « س » خير لأنها وسيلة مؤدية « — هذه عبارة لها معنى بالطبع ، لأنها في هذه الحالة خرجت عن كونها تعبيراً عن ميل شخصي ، إلى كونها تقريراً لما يمكن وقوعه ، إذ يمكنك في هذه الحالة أن ترجع إلى عالم الأشياء لترى هل « س » حقاً مؤدية إلى « ص » ؟ وفي هذا الرجوع إلى العالم الخارجي يكون الشاهد على صدق العبارة أو بطلانها ؛ وما دمتنا قد وجدنا طريقة للتحقق من صدق العبارة أو بطلانها ، فقد أصبحت عند المنطق عبارة ذات معنى .

قد يتفق الناس فيما بينهم على أن شيئاً معيناً « ص » غاية ينبغي أن تتحقق ، وإذن فهي « خير » — ولا يكون معنى كلمة « خير » عندئذ إلا أن الناس قد اتفقوا عليه — وما دامت الغاية المنشودة قد تم الاتفاق عليها ، نتج عن ذلك أن كل وسيلة مؤدية إليها تكون خيراً كذلك ، فإذا قلت بمد ذلك عن الوسيلة « س » إنها خير ، فأصداً بذلك أنها وسيلة مؤدية إلى « ص » التي اتفقنا على بلوغها ، كان لكلامي معنى ، لكنه في الوقت نفسه لم يحمل صفة « الخير » شيئاً لازماً ملازماً لـ « س » في حد ذاتها ، بل هي خير باعتبارها وسيلة لغيرها ، وكان يمكن أن تكون الوسيلة شيئاً سواها ، فما كانت لتكون هي خيراً لنا في مثل هذه الحالة . يقول « ستيوارت مل » : « إن كل ما يمكن البرهنة على أنه خير ، فإنما يمكن فيه ذلك ببيان أنه وسيلة لشيء سبق لنا أن سلمنا بأنه خير بخير برهان » — معنى ذلك أنه يستحيل علينا أن نصل في مناقشة علمية إلى نتيجة تكون فيها كلمة « خير » إلا إذا كانت هذه الكلمة بذاتها قد سبق في المقدمات ؛ بعبارة أخرى يجب أن نتفق أولاً على أن الشيء الفلاني خير لنصل إلى نتيجة أنه خير ! ! . وكل ذلك في سائر الألفاظ الأخلاقية ككلمة « واجب » — مثلاً — فلا يمكن أن أصل إلى نتيجة مثل « واجب أن يكون للنساء حق

الانتخاب « من أى عدد من المقدمات الخيالية من كلمة « الوجوب » ؛ لا يمكن — مثلاً — أن أستنتج هذه النتيجة من مقدمة مثل « كل النساء دافعات للضرائب » لأن هذه الحقيقة في ذاتها لا تنتج أن يكون لمن حق الانتخاب — لا بد أن تكون هنالك مقدمة مثل « كل من يدفع الضرائب يجب أن يكون له حق الانتخاب » — بعبارة أخرى أقصر ، لا يمكن في مجال الأخلاق أن نتفق على نتيجة معينة ، إلا إذا سبق لنا الاتفاق عليها هي نفسها كمقدمة لا نحتاج إلى برهان<sup>(١)</sup> !

الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها المزعم ، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل<sup>(٢)</sup> ؛ فكل جملة لا تدلّ بذاتها على ما يمكن عمله ، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواء ، تكون صوتاً فارغاً مهما قالت لنا القواميس عن معانيها ؛ الفكرة الواضحة هي ما يمكن ترجمته إلى سلوك ، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى ، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق ؛ وفيما يلي أمثلة لما نريد :

« الصلابة » في الجسم فكرة واضحة إذا كنت أعرف ماذا أعمل في الجسم لأنين فيه ما أسميه بالصلابة ، كأن أحاول خدشه بأجسام أخرى كثيرة ، فلا ينخدش ، فأقول عندئذ إنه « صلب » وأعد نفسي قد فهمت فكرة « الصلابة » فهما « واضحاً » لأنني عرفت ما نوع السلوك الذي أسلكه حين أريد ترجمة الفكرة إلى عمل ، أما إذا وصفت شيئاً بأنه « خير » أو بأنه « جميل » فلت أعرف ماذا أعمل فيه بحيث يكون على هذا هو نفسه ما أسميه في الشيء « بالخير »

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : من ٢٢ — ٢٣ .

(٢) راجع في ذلك رأى « بيرس » عن تكوين الأفكار الواضحة :

Pierce, Charles, How To Make Our Ideas Clear

وهو فصل ٣ من مجموعة مقتطفاته التي اختارها Justus Buchler .

أو « بالجمال » وإذن فهاتان الكلمتان لا تدلان على شيء إطلاقاً ، لجرد أنهما لا تدلان على سلوك محدد واضح يُعمل ليقين به المعنى المراد ؛ ومن ذلك ترى أن كل مناقشة في هل هذا الشيء خير أو ليس خيراً ، جميل أو ليس جميلاً ، لن تؤدي إلى نتيجة ، لأنها كلمات ليست دالة على سلوك ، وبالتالي ليست دالة على معنى .

و « الثقل » في جسم من الأجسام فكرة واضحة ، لأنى أعرف ماذا أعمل في الجسم لأنبين فيه ما أسميه « ثقلاً » ، وهو أن أزيل الحوائث التي تمنع سقوطه على الأرض ، فإن سقط كان « ثقيلاً » وكانت فكرة « الثقل » واضحة ، لأنها قد انتقلت إلى عمل منظور ؛ لكن قارن ذلك بأن تقول عن شيء ما — مثلاً — إن حقيقته كامنة وراء ظواهره ، وهى ليست بالتى يمكن أن نحمه الحواس ؛ فثل هذا الكلام فارغ من المعنى ، لأنه غير دال على سلوك يمكن أدائه إزاء الشيء ليقين به المعنى المقصود .

الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ، ولذلك فهى لا تصلح أن تكون جزءاً من علم ؛ لأن الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوافر فى أية قضية علمية ، هو إمكان التحقق من صحتها ، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعياً يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا ، ولم يكن بالشعور الذاتى الشخصى الخاص بالمتكلم وحده ؛ إن ما يقتصر على ذات المتكلم ، لا يصلح أن يكون علماً لأنه ليس « معرفة » على الإطلاق ، بل هو حالة شعورية وجدانية يحسها صاحبها وحده ؛ ولقد حدد « برتراند رسل » فى آخر فصل من كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » المعرفة الإنسانية بأنها هى معرفة العالم الخاضع للتجربة الحسية ، وهذا العالم التجريبي هو وحده مجال المعلوم على اختلافها ؛ فإن جئت تنطق لنا بعبارة لا تشير إلى شيء من أشياء هذا العالم المَحْصَن ، فأقل ما يقال فيها هو أنها خارجة عن الحدود الشروعة للعلم ؛ إن ما تنطق به عندئذ لا يكون

« معرفة » مما يمكن أن يتناقله الناس ويتبادلوه ، وقل عنه بمد ذلك ما تشاء ؛ ليست « القِيم » — أخلاقية كانت أو جمالية — جزءاً من المعرفة الإنسانية ، ولذلك فالعبارة التي تحتوى على كلمة « قيمية » ( مثل « خير » و « جميل » ) لا تكون بذات معنى من هذه الناحية ؛ إننا قد نشعر بأن الرأفة خير من القسوة ؛ لكن شعورنا هذا لا سلطان له على من لا يشاركنا فيه ؛ « إن العلم وحده لا يستطيع إقامة الدليل على أنه من الشر إنزال القسوة بالآخرين ؛ ذلك لأن كل ما يمكن معرفته إنما يجيئنا عن طريق العلم ، وأما الأشياء التي من حقها أن تدخل ضمن الميدان الشعوري ، فهي خارجة عن نطاق العلوم »<sup>(١)</sup> .

العبارة الأخلاقية — وكذلك العبارة الجمالية — ليست بذات معنى ، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة ، فلأن قولنا « س خير » يشبه في تركيبه النحوى عبارة « س أصفر » حسبنا أن العبارة الأولى حكمها كحكم الثانية ؛ مع أن العبارتين مختلفتان في تحليلهما المنطقى اختلافاً شديداً ؛ لأن عبارة « س خير » — منطقياً — قضية دالة على علاقة ، لا على وصف شيء بصفة ما ؛ إذ تحليلها هو : « هنالك علاقة بينى وبين س ، وهذه العلاقة هي علاقة القبول والرضى » — فلو أننا تجاوزنا التركيب النحوى إلى التحليل المنطقى لكفينا أنفسنا كثيراً جداً من الخطأ ، بل لكفينا أنفسنا عناء كثيراً جداً من الفلسفات التي لم تقم إلا على أساس الخطأ في فهمنا لمنطق اللغة ؛ فلو حلت كثيراً من الفلسفات الضخمة ، لو وجدت أصحابها يقولون عن العالم حقائق بعينها ، لا لأهم وجودها في العالم ، بل لأنهم ظنوا وجودها في العبارات القنوية التي يستخدمونها ! فبدل أن ينظروا إلى العالم نظرة علمية ، ثم يصفوا ما يجدونه ، تراه يدهون بالعبارات القنوية ليثبتوا للعالم ما يجدونه في اللغة ؛ فالجملة النحوية — مثلاً — التي تتركب من مبتدأ وخبر ، كقولنا « القمر

مستدير « تدلم على أنه لا بد أن يكون هناك « عنصر » دائم ثابت اسمه « القمر » لكي يتاح لنا أن نصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ فإن حاولت إقناعهم بأن « القمر » إن هو إلا سلسلة من حوادث تُكوّن تاريخه ، وأنه ليست له ذاتية ثابتة دائمة ، لم يقبلوا منك هذا الزعم ، لأن الجلة فيها « مبتدا » نخبر عنه بأخبار عدة ، فكيف يكون — في رأيهم — هذا الذي نخبر عنه ما لم يكن قائماً هناك حقيقة ثابتة دائمة ، إن تعذّر على الحواس إدراكها ، فالمقل كفيّل بذلك ؟ — وانظر إلى هذه الأسماء اللامعة الآتية من قائمة الفلاسفة ، والعجب أن يكونوا جميعاً ممن استدلوا على خصائص العالم من خصائص اللغة : بارمنيدز ، أفلاطون ، سبينوزا ، ليبنتز ، هيجل ، برادلي <sup>(١)</sup> — ظن هؤلاء جميعاً أن في العالم بمض الحقائق الثابتة لمجرد أن لها أسماء في اللغة نتحدث عنها ونصفها بمختلف الصفات ؛ فهناك — في رأيهم — شيء ثابت كائن في العالم الخارجى قائم بذاته اسمه « خير » وشيء آخر اسمه « جمال » ما دامت هاتان الكلمتان موجودتين ، نتحدث عنهما كما نتحدث عن المناضد والمقاعد .

٥

لكننا إذا كنا نضع كلمة « خير » وكلمة « جمال » في عبارات نقولها ظناً منا أننا نتحدث عن أشياء كائنة في الخارج ندل عليها بهذين الاسمين ، فنحن إنما نقول كلاماً فارغاً من المعنى ، لأنه ليس في الخارج هذا الذى نزع له الوجود المستقل ، ونتحدث عنه كأنه كائن قائم بذاته مستقل عن ذات التكلم ؛ هذه أسماء ليست بذات مسميات ؛ إنها كلمات لا تشير إلى شيء بذاته يمكن أن تراه العيون وتحسه الأيدي .

إذن فإذا تدل عليه كلمة « خير » أو كلمة « جميل » أو غيرهما من الكلمات الدالة على « قيم » ؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر ؟

إنها تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه ، إنها تدل على أن في المتكلم انفعالا بالحب أو بالكراهية نحو شيء بعينه ؛ إذا نظر الرائي إلى شيء ، فقال عنه « هذا خير » أو « هذا جميل » كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء ، دون أن يدل على شيء خارج نفسه ؛ إن الفعل الذي ينظر إليه المتكلم قائلاً « هذا القمل خير » يظل هو هو مجموعة من حركات معينة ، لا يزيد حركة ولا ينقص حركة إذا ما قال عنه القائل إنه خير أو إنه شر ؛ باختلاف وصفه بالتغير مرة وبالشدة مرة لا يعنى أبداً أن شيئاً تغير في الفعل نفسه ، إنما يعنى أن شيئاً تغير عند المتكلم فأصبح شيئاً آخر ، كان حبا فأصبح كراهية ، أو كان استحساناً فأصبح استهجاناً .

من ذلك ترى أن المناقشة العقلية مستحيلة بين رجلين اختلفا على شيء بعينه ، بحيث قال عنه أحدهما إنه خير وقال الآخر إنه شر ، أو قال عنه أحدهما إنه جميل وقال الآخر إنه قبيح ؛ وقد ضربنا لك أمثلة كثيرة في الفقرة ٣ من هذا الفصل ، تبين كيف تستحيل المناقشة العقلية حين يكون الاختلاف على مثل أو هوى .

إن المناقشة العقلية مستحيلة في مثل هذه الحالة لأن المتكلم لا يقرر شيئاً أو يصف شيئاً ، بحيث نستطيع أن نراجع في تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشيء الخارجي نفسه لنرى هل يقرر الحق ووصف الواقع أو لم يفعل ؛ بل المتكلم هنا « يعبر » عن ذات نفسه ، أو قل إنه « يفعل » انفعالاً معيناً ، ويضع انفعاله هذا في كلمة بقولها مثل كلمة « خير » أو كلمة « جميل » ؛ وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله .

المتكلم بعبارة مثل « س خير » أو « س جميل » هو أقرب إلى من يقول « س » بصوت مرتفع أو بصوت خفيض ، أو هو أقرب إلى من يكتب كلمة « س » ثم يضع بعدها علامة تعجب ودهشة ؛ إنه لا يقول شيئاً أكثر من أن ينطق



باسم شيء ما ؛ وأما ما يضيفه إلى الاسم من صفات « الخير » أو « الجلال » فليس سوى علامة على انفعاله .

يقول الأستاذان « أوجدن » و « ريتشاردز » في كتابهما العظيم « معنى المعنى »<sup>(١)</sup> ما يلي :

« يزعم زاعمون أن كلمة « خير » اسم دال على مُدْرَك فريد بذاته غير قابل للتحليل ، وهو الذى يكون موضوع البحث فى علم الأخلاق ؛ لكننا نرى أن استعمال كلمة « خير » على هذا النحو الأخلاقى التمييزى إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم ؛ إذ أننا حين نستمع للكلمة فى مثل هذا السياق الأخلاقى ، فإنها لا تدل على شيء . كأن ما كان ، ولا يكون لها وظيفة رمزية [ أعنى أنها تكون عندئذ رمزاً بغير شيء يشير إليه الرمز ] ؛ وعلى ذلك حين نستخدم الكلمة فى مثل قولنا « هذا خير » فلما نزيد على الإشارة إلى شيء بقولنا « هذا » وأما إضافة « خير » إلى اسم الإشارة فلا يغير من الأمر شيئاً بالنسبة إلى ما تشير إليه ؛ أما إذا قلنا من ناحية أخرى « هذا أحر » فإضافة كلمة « أحر » إلى اسم الإشارة « هذا » يزيد من الجلال الذى يتضمنه القول ، إذ يضيف إلى مجرد الإشارة إلى الشيء ، إشارة أخرى إلى حقيقة اللون الأحمر ... »

العبارة الأخلاقية — وكذلك العبارة الجمالية — لا تصف شيئاً ولا تقر شيئاً ، إنما هى تعبير عن انفعال المتكلم ، وهى تقال أحياناً تثير فى السامع انفعالات شبيهة به ، كما يصيح حيوان من ذعر ، فتثير الصيحة ذعراً شبيهاً به عند سائر أفراد القبيلة التى تسمع الصيحة ؛ والأمل فى أن يستخدم المنفعل كلمة معينة فيثير بها انفعالات شبيهة بانفعاله عند السامع ، مرجعه إلى أن أبناء الجماعة الواحدة عادة يُرَبُّون على طريقة واحدة ، فتصطبغ كلمة ما بشعور ما فى عملية التربية ، حتى إذا ما نطقت الكلمة بعد ذلك أحدثت فى نفس سامعها نفس الشعور الذى كان

قد اصطحب بها مرارا أثناء تنشئته وتربيته ؛ وخذ مثلاً لذلك كلمتين تكادان تترادفان معنى ، لكنهما مختلفتان في الشاعر التي ربطتها القرية بهما في نفوس الناس ، وهما كلمتا « حرية » و « إباحية » تقول الكلمة الأولى فتحدث في نفس السامع انفعال استحسان للموقف وتقول الكلمة الثانية فتحدث في نفسه انفعال استهجان ؛ وقد يكون الفعل الموصوف بالحرية أو بالإباحية هو بعينه ؛ فالتهنير الشعوري ليس مرجعه إلى تغير في الطبيعة الخارجية ، بل مرجعه إلى تغير في الانفعال المصاحب لهذه الكلمة أو تلك ؛ أو خذ مثلاً آخر هاتين العبارتين المترادفتين : « رغبة جنسية » و « شهوة جنسية » تر الأولى أخف وقفاً في الأسماع من الثانية ، حتى لتوصف الثانية دون الأولى أحياناً بأنها « شر » وهاتنا أيضاً ليس الاختلاف في حقيقة خارجية ، لكنه اختلاف في انفعال المتكلم في كلمتا الحالين .

هذا يدل على أن الكلمة أو العبارة قد تكون لها القدرة على إثارة الانفعال دون أن يكون لها في ذاتها معنى خارجي تشير إليه برموزها المنطوقة أو المكتوبة ؛ وإن في لغة التعامل لكثيراً جداً من أمثال هذه الكلمات والعبارات التي يراد بها تعبير عن انفعال ، ولا يراد بها أبداً أن تشير إلى مسميات في الخارج ؛ كقولنا مثلاً عند الدهشة عبارة « يا سلام ! » أو « الله ! الله ! » أو « ماشاء الله ! » والذي نزعهم لك الآن هو أن كلمات الأخلاق والجمال ، مثل « خير » و « شر » و « واجب » و « جميل » و « قبيح » كلها من هذا القبيل : تعبر عن انفعال ولا تقرر شيئاً عن حقائق العالم .

يقول الباحث الأخلاق المعاصر « سير ديثد رُسن » في كتابه « أسس الأخلاق »<sup>(١)</sup> نقداً للنظرية الانفعالية في الأخلاق ما يلي : « إنه يستحيل على الإنسان أن يقبل شيئاً دون أن يرى بفكره أنه جدير بالقبول ، أعني دون أن يرى بفكره أن فيه صلاحية خاصة نجعله جديراً بالقبول ... وإلا فلو كنا نقبل الأشياء دون أن يكون فيها ما يجعلها جديرة بقبولها ، كان قبولنا إياها عملاً بغير

(١) Ross, Sir David, Foundations of Ethics ص ٢٦١ — ٢ .

معنى على الإطلاق « وهو يريد بقوله هذا أن وصفنا الشيء بأنه « خير » ليس مقتصرًا على إثارة الانفعال لجرد ذكر كلمة « خير » صوتًا أو كتابة ، بل لصفة في الشيء ذاته تشير إليها بكلمة « خير » وإذن فهي كلمة ذات معنى ، ولا ينبغي ذلك أن تكون أيضاً كلمة مثيرة للانفعال .

ولرد على نقده هذا نقول أولاً إننا لا نعرف على وجه الدقة ماذا يعنى « بالاستحالة » في عبارته المذكورة ؟ إنه يقول عن الإنسان إنه « يستحيل » أن يقبل شيئاً دون أن يرى بفكره كذا وكذا ؛ فإذا يريد بقوله « يستحيل » ؟ أليس هو على أحسن الفروض يقرر لنا بمبارته هذه قانوناً نفسياً يحدد نوع السلوك الإنسانى في مواقف من طراز معين ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فلا « استحالة » هناك ، لأن القوانين العلمية كلها — والقوانين النفسية بصفة خاصة — احتمالية نتوقع فيها الشذوذ ، ولا « استحالة » هناك . (٢٧)

وثانياً لا نعلم أيضاً ماذا يريد بقوله في آخر عبارته إن الإنسان لو قبل شيئاً دون أن يكون في الشيء ما يبرر قبوله من صفات في الشيء ذاته ، كان قبوله إياه عملاً بغير معنى ... لعله يريد أن العمل عندئذ يكون بغير هدف معقول ، ونحن نرد على ذلك بقولنا إنه لا موضع للفرابة أن تكون أعمال الإنسان بغير أهداف « معقولة » أى بغير أهداف يبررها المنطق العقلى ، لأن كثيراً جداً من أعماله — بل أكثر أعماله — يدفعه إليها شعوره الذى تَرَبَّى عليه ، كشعوره الدينى مثلاً أو شعوره الأخلاقى إزاء هذا أو ذلك ؛ أضف إلى ذلك أننا إذا ما عملت عملاً دون أن أفكر بعقلى فيما يحتوى عليه الشيء من صفات « الخير » فليس يتحتم أن يكون العمل بغير هدف معقول ؛ إذ ما أكثر ما يحققه الإنسان بأعماله من أهداف معقولة ، دون أن يكون دافعه إليها ما رآه في الأشياء من صفات إضافية تسمى « بالخير » أو « بالجمال » .

وما دما قد عرضنا لراى « سير ديفد رُسن » ، فيجمل بنا أن نقول عنه إنه

يفرق بين الجمال والخير، ولا يجعلهما سواء في الذاتية أو الموضوعية؛ وإن شئت دقة فقل إنه تذبذب في رأيه بين دفتي كتاب واحد، هو كتابه عن « الصواب والخير »، ففي هذا الكتاب<sup>(١)</sup> تراه يقول في موضع إننا نفى بكلمة « جميل » صفة لا تعتمد أبداً على الذات، بل نفى « شيئاً موجوداً في الشيء نفسه وجوداً كاملاً، غير معتمد في وجوده على علاقة الشيء بالعقل المدرك له » — ثم تراه هناك يقول نفس هذا القول عن كلمة « خير ».

لكنه في هذا الكتاب نفسه — في موضع آخر منه — يرى رأياً آخر، إذ يقول إننا يننا نفى بكلمة « خير » صفة قائمة بذاتها قايماً كاملاً مستقلاً، ترانا نخطئ ونخدع حين نفى مثل هذه الموضوعية نفسها لمعنى كلمة « جميل »؛ إذ ليس في الأشياء الجميلة جانب مشترك سوى قدرتها على إحداث النشوة الجمالية في نفوس الناس، وهذه النشوة الجمالية متوقفة طبعاً على العقول المدركة.

والنظرية الانفعالية التي تقدمها لك الآن، وندافع عنها، تسوّى بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذات المدركة، لا على صفة في الشيء المدرك<sup>(٢)</sup> فإذا قلت لشخص عن شيء ما « من خير » فأنت في الحقيقة تريد أن تشير فيه ميلاً نحو استحسان هذا الشيء، كذلك لو قلت له عن شيء ما إنه جميل، ولا فرق بين الحالتين إلا في نوع الشعور الناتج.

والذي يجعل للقيم الأخلاقية — والجمالية — شيئاً من الثبات والدوام عند الناس، هو أنه إذا نشأ شخص على ربط شيء معين بانفعال معين، فن الصعب تغيير هذا الانفعال بعد ذلك لجرد أن تطالبه بمثل هذا التغيير.

فاللفظة من ألفاظ القنة لها وظيفتان: إحداها وصفية والأخرى شعورية؛ أما الأولى فيمكن التحكم فيها بنير مدته إذ تستطيع أن تغير معنى اللفظة الوصفية

(١) Ross, Sir David, The Right and the Good : ص ١٢٨ هامش .

(٢) Robinson, Richard, The Emotive Theory of Ethics (Arist.) : ص ٨٥

في أى وقت نشاء ، كأن تؤلف كتاباً ، وتقول للقارىء في مقدمته : إني سأستخدم اللفظ الفلاني في هذا الكتاب بالمعنى الفلاني ؛ فيقبل القارىء هذا المعنى الجديد للفظ بغير غشاة ولا نفور ؛ قل له مثلاً إني سأستخدم كلمة « ثقافة » بمعنى الإنتاج الفنى والعلمى ، تراه لا يقيم اعتراضاً حتى لو كان رأيه السابق هو أن لكلمة « ثقافة » معنى آخر ، لأنه يعلم أن المعانى الوصفية للكلمات مرهونة باتفاق الناس ولم أن يغيروها كيف شاءوا ومتى شاءوا ؛ لكنك لا تستطيع أن تغير المعنى الشمورى لكلمة معينة بهذه السهولة في نفس القارىء أو السامع ؛ فلا نستطيع بمثل هذا اليسر أن تقول له : أريدك منذ هذه اللحظة أن تشعر بالرضى أو بالسخط أو بالإشفاق أو بالذعر كما وردت عليك الكلمة الفلانية ؛ ومن هنا كان من أصعب الصعاب أن تجرد كلمة أخلاقية من بطانتها الشمورية لتترك عناصرها الموضوعية وحدها إن كان لها عناصر موضوعية ؛ « وقد حدث لى أن طلبت من المستمعين أن يتخلصوا من مشاعرهم إزاء كلمة أنانية لأثبت لهم أن الأنانية أساس الأخلاق ، فلم يسمهم إلا استنكار هذا الأساس »<sup>(١)</sup> .

حين نقول إنه ليس ثمة في الأشياء صفة مستقلة قائمة بذاتها يصح أن يطلق عليها اسم خاص بها ، هو كلمة « خير » ، فلسنا نريد بذلك إلا أن نصف العالم الطبيعي وصفاً علمياً يعتمد على المشاهدة ؛ فنحن هنا نحاول أن « نعرف » ماذا هناك وماذا ليس هناك في العالم الخارجى ، ولسنا بمثل هذا القول نحاول أن نخلق على العالم « قيمة » معينة ، إننا نقول إن العالم ليس فيه شيء اسمه « خير » على نحو ما فيه شيء اسمه شجرة أو نهر أو جبل ، ونحن إذ نقول هذا نستخدم كلمة « خير » بمعناها الوصفى ، لكن معناها الشمورى راسخ في النفوس وله عند الناس قوة بحيث يكاد يستحيل على كثرة الناس أن يجرّدوا الكلمة من هذا المعنى الشمورى لينظروا إليها باعتبارها اسماً يشير إلى معنى كائى اسم آخر من الأسماء الدالة على

---

(١) المرجع السابق منه : ص ٩٣ .

أشياء ؛ إننا إذا قلنا عن العالم إنه يخلو من شيء اسمه خير ، أسرع إلى ظن السامع أننا نعى بقولنا إن العالم شر ، كأنما نريد بالعبارة تقويم العالم بهذه القيمة أو تلك ، ولهذا ترى السامع لقولنا « إن العالم يخلو من شيء اسمه خير » يشفق على قيمته التي يعتز بها ، فهو يقدر أشياء مثل الحرية والمداثة والإحسان للفقير ؛ ويريد للناس جميعاً أن يقدروا معه هذه الأشياء كلها بمثل تقديره إياها ؛ فهذا هو الذي يميل به نحو التشدد في الرأي بأن لهذه القيم وجوداً موضوعياً غير معتمد على ذات الإنسان وتقديره ... لكننا نريد أن بطلن الناس على قيمهم التي يعتزون بها ، فلسنا نلغيها ، وإنما نضعها موضعها الصحيح ، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة ، ولاتناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه .

فالذين ينفرون من النظرية الانفعالية في القيم ، هم في الحقيقة يتخذون من نفورهم هذا موقفاً دفاعياً عن القيم التي يريدون الاحتفاظ بها ، لا موقفاً علمياً يريد أن يعرف ما هنالك ليصفه وصفاً مجرداً عن الموى ؛ فالإنسان إذا ما رضى عن شيء واستحسنه تراه أميل إلى حمل الناس على مشاركته الرضى والاستحسان ، وهو بالطبع أقرب إلى اجتذابهم إلى جانبه إذا قال لهم عن الشيء الذي يرضيه إنه موضوعي لا علاقة له بهواه الشخصي ، منه إذا قال لهم إن هذا الذي يرضيه إن هو إلا تميل شخصي ورغبة ذاتية ؛ فمثلاً إذا أراد صاحب محل أن يشجع عماله على بذل جهد أكبر ، فهو أقرب إلى إقناعهم إذا ما زعم لهم أن بذل الجهد له قيمة موضوعية ، مما لو قال لهم إن الخير في بذل الجهد هو مصلحته الشخصية .

يقول الأستاذ « بيتن » <sup>(١)</sup> في نقده للنظرية الانفعالية في القيم ، دفاعاً عن وجود قيم موضوعية ثابتة : « ما البررات التي تضطرنا إلى قبول هذه النظرية الانفعالية في الأخلاق ؟ إن لها جاذبية خاصة عند هؤلاء الذين قدوا — في فترة

الحرب وعصر الانقلاب — مقومات حياتهم وزالت عن أبصارهم غشاوة الخلداع التي كانت تزين لهم المثل العليا فيما مضى ، فتجعلها في أعينهم ممكنة التحقيق ، والنظرية من هذه الناحية شبيهة بأختها التي هي أشد منها حوشية ، وأعنى بها الفلسفة الوجودية التي أخذ بها «سارتر» وغيره في فرنسا ؛ ثم يستعارد «بيتن» فيقول إن أنصار النظرية الانفعالية هؤلاء إن كانوا يقصدون إلى أن تكون الأخلاق نسبية ، فليطهروا أن هذه النسبية المنشودة لا تتناقض مع قبولنا للمبادئ الأخلاقية العليا ، إذ أن هذه المبادئ ليست جامدة على صورة واحدة مهما اختلفت الظروف من حولها ، بل في رأى النظر السليم تختلف في طرق تطبيقها باختلاف الظروف القائمة .

هذا ما يقوله الأستاذ «بيتن» ، وعندى أنه — رغم مكائته المالية في الأبحاث الأخلاقية — قد أخطأ خطأتين على الأقل ؛ فأما أولها فهو أن يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطائية تصلح للجواهر ، لا بطريقة منطقية يقبلها الفلاسفة ، وذلك حين قال عن النظرية «إنها شبيهة بأخت لها ، وهي الفلسفة الوجودية التي هي أشد منها حوشية» فما هكذا يكون النقد الفلسفى المنطقى لراى من الآراء ؛ وأما الخطأ الثانى فهو أنه قد دافع في آخر حديثه عن النظرية نفسها التي جعلها موضع هجومه ، إذ قال إن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة — ونحن نسأله : ما الذى يجعل التطبيق مختلفاً ؟ خذ مثلاً فضيلة الصدق ، وقل لى كيف يعملنى اختلاف الظروف صادقاً بصورة مختلفة ؟ أم يريد أنى أصدق مرة وأكذب أخرى حسب الظروف ؟ إن النظرية التي يهاجمها لا تقول أكثر من هذا ، إذ تقول إن القيم الأخلاقية هي تعبير عن مشاعر الإنسان ومصالحه ، ولما كانت هذه المشاعر والمصالح مختلفة باختلاف الظروف ، كانت القيم الأخلاقية مختلفة تبعاً لها .

ويوجه الدكتور « يُونج »<sup>(١)</sup> نقداً للنظرية الانفعالية فيقول إنه بناء على هذه النظرية ، لو حكمتُ أنا على شيء بأنه خير ، وحكمت أنت عليه بأنه شر ، لم يكن حكمانا بالتناقضين أخلاقياً ، لأن كلا منا يكون عندئذ معبراً عن شعوره الذاتي ، فذلك شبيه بقولي إننى كنت مريضاً في أول فبراير وقولك أنت عن نفسك بأنك كنت معافى في ذلك اليوم ؛ فلا تناقض هنا لأن كلا منا يشير بكلامه إلى حالته الخاصة ، ثم يقول الدكتور « يُونج » : مع أن حكى على الشيء بأنه خير وحكمتك على نفس الشيء بأنه شر لا بد أن يكونا حكمين متناقضين ولا يمكن أن يصدقا معاً .

وهذا التعليق من الدكتور « يُونج » هو تعليق من لا يريد أن يأخذ بالنظرية الانفعالية لا أكثر ولا أقل ؛ إن الحكمين متناقضان عند النظرية التي تجعل القيم موضوعية ثابتة ، والحقيقة فعلا هي ألا تناقض هناك لأن التناقض يكون بين القضايا المنطقية ، أما قولي عن شيء « هذا خير » وقولك عنه « هذا شر » فليس من القضايا المنطقية في شيء — القضايا المنطقية لا بد أن تكون تقريرية وصفية إخبارية يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ أما التعبير عن الميول والرغبات فليس هو من هذا القبيل ؛ في هذه الحالة يكون قولي وقولك تعبيرين عن شعورين مختلفين ، هما شعوري من ناحية وشعورك من ناحية أخرى ؛ كأن يجلس اثنان في مكان مشمس ، فيستمتع أحدهما بالدفء ويضيق الآخر بحرارة الشمس ؛ فهاتان حالتان مستقلتان إحداهما عن الأخرى ، كل منهما حالة نفسية قائمة بذاتها ، وليس اختلافهما من قبيل التناقض ، لأنهما ليسا بحكمين على شيء واحد معين .

النظرية التي تدافع عنها هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال الحكم

---

(١) Ewing, A. E., The Definition of Good ص ١٩ .



إزاء شيء ما ، محاولاً أن يحدث انفعالا شبيهاً به عند السامع ؛ وإذن فلا صدق فيه ولا كذب ، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفاً لشيء خارجيٍّ لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها وبين ذلك الشيء الخارجي ؛ لكن الحكم الأخلاقي — كما قلنا — ليس من هذا القبيل الوصفي ، ليس هو حكماً على واقع شئنيٍّ عينيٍّ موضوعيٍّ بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه ؛ فإذا قلت لأحد إن سرتك لهذا اللال خطأ ، فأنا باستعمالي لكلمة « خطأ » هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئاً ، كأنى لم أزد على قولي « أنت سرت هذا المال ١١ » ( وعلامتنا التمجيد هنا رمز يشير إلى أنني قد أخرجت العبارة بصوت يدل على حالة انفعالية خاصة ) ؛ وحتى إذا عمت القول فحكمت بأن « سرقة المال خطأ » فأنا بذلك لا أقول قضية يجوز عليها الصدق أو الكذب ، إنما هو مجرد تعبير عن ميل عندي أحسب أن يكون عليه سلوك الناس ، وقد يقول شخص آخر نقيض ذلك ، دون أن يكون في إسكان أحد الجانبين إثبات ما يقوله هو ونفي ما يقوله الجانب الآخر ؛ إذ ليس هنا ما يُثَبَّتُ وما يُنْفَى ؛ فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي ، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور اسراً خارجياً<sup>(١)</sup> .

إنه يستحيل المجادلة فيما يتعلق بمسائل القيم ؛ فإذا قلت أنت إن الإسراف فضيلة ، وكان من رأيي أنا أن الإسراف رذيلة ، فكل ما يمكن المجادلة فيه هو أن أحاول إطلاعك على بعض عناصر الموقف التي ربما تكون قد غابت عنك ؛ وهذا نقاش في أسواق واقعية ، لا في قيمة هذا الواقع ، أما إذا وجدت أنك مدرك للموقف بكل عناصره ، لا يغييب عنك مما أعرفه أنا شيء ، ومع ذلك تظل تضيف إلى هذه العناصر التي اتفقنا عليها معاً ، حكمك بأنها خير ، وأظن أنا أحكم عليها

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ١٠٧ من الطبعة الثانية .

بأنها شر ، فليس يمكن لجدال أن ينتهى بأحد منا إلى إثبات صدق قوله وكذب قول الآخر ؛ إذ لم يعد هناك في الموقف الخارجى جانب مختلف عليه ، ويمكن الرجوع إليه ، لتصديق واحد وتكذيب الآخر ، بل بات الخلاف كله في الأهواء والميول ، مما يستحيل الجدل فيه ، كما يستحيل أن يتجادل اثنان في لذة طعام أحدهما يحبه والثانى يبجه ويكرهه .

٦

رأينا هو أن العالم لا خير فيه ولا جال ، بمعنى أنه ليس بين أشياءه شيء اسمه خير وشيء آخر اسمه جهال ؛ في العالم أشياء كثيرة : فيه أشجار وأنهار وأحجار ، وصنوف شتى من الحيوان ؛ ثم يأتي الإنسان فتملأه الخبرة وتُنشئه التربية على أن يحب شيئا ويكره شيئا ، ومن هنا يكون ما أحبه خيرا وما يكرهه شرا ؛ أو يكون ما يحبه جيلا وما يكرهه قبيحا ؛ وما أكثر ما يحدث أن نرى الإنسان يبدأ حياته باستحسان شيء وعدّه خيرا وجميلا ، وإذا بظروف حياته تتغير ، وطريقة تكوينه العقلى ووجهة نظره تتبدلان بفعل العوامل المؤثرة من بيئة وقراءة وأسفار واختلاط بالناس وغير ذلك ، فإذا هو ينتهى من كل هذا إلى استهجان ما كان يستحسنه أول الأمر ؛ وإذن فالشئ نفسه يكون خيرا أو شرا ، جيلا أو قبيحا حسب ما نراه أنت فيه ؛ والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما نراه في الشئ من خير أو جهال أو غير ذلك .

يقول سبينوزا : « يظن الناس أنهم يرغبون في الأشياء لأنها خيرة ، والأمر على حقيقته هو أن الأشياء تكون خيرة لأن الناس يرغبون فيها » فقولنا عن شيء إنه خير مساوٍ بحكم التعريف لقولنا عن الشيء نفسه إنه مرغوب فيه ؛ وهنا قد يسأل سائل : مرغوب فيه بمن ؟ والجواب هو أن الأمر يختلف باختلاف الحالات الفردية : ففي حالة ترى الشئ مرغوبا فيه من أهل الأرض جميعا وفي كل المصور

الماضية والحاضرة ، وفي حالة أخرى ترى الشيء مرغوبا فيه من أمة دون أخرى ، وإذن فهو خير عند الأولى وشر عند الثانية ، وفي حالة ثالثة ترى الأمة الواحدة تنقسم جماعات في حكمها على شيء ما ؛ فإذا قد يراه أهل الوجه البحرى في مصر مثلا شرا قد يراه أهل الوجه القبلى خيرا ، كالنظر إلى الأخذ بالنار ؛ وهكذا وهكذا — والأمل في توحيد القواعد الأخلاقية في الشعوب مرهون بانحدارها في الحاجات الرئيسية ؛ فإن استقر رأى في العالم كله على أن الحاجة الرئيسية للناس هي الطمأنينة الاقتصادية — مثلا — بحيث ينفر الناس جميعا من الحرب إن توافرت لديهم الموارد المادية ، أصبحت الحرب شرا مجما عليه ؛ لكن قد لا يكون التوحيد في الحاجات الرئيسية ممكنا وعندئذ يستحيل أن تتحد قواعد الأخلاق في العالم كله .

لكن فريقا من الفلاسفة الأخلاقيين — وعلى رأسهم « مور » في عصرنا هذا — يريد أن يجعل « الخير » صفة موضوعية خارجية يدركها الإنسان كما يدرك اللون الأصفر ؛ وإذا سألناهم بآية حاسة يدرك الإنسان صفة الخير في الشيء الذى يقول عنه إنه خير ، أجابوا إنه يدركها « بالحدس » [ أى بالإدراك العقلى المباشر أو بالتيان العقلى أو بالبصيرة — فهذه كلها ترجمات جارية لكلمة intuition ] ؛ فالحدسيون يرون أن كلمة « خير » تشير إلى صفة « لاطبيعية » لا يمكن إدراكها بإحدى الحواس الخمس المعروفة ؛ ويمكن أن نسمى هذه الحاسة السادسة المفروضة بالحدس الأخلاقى ؛ ومن ثم يفكر الحدسيون بأن تكون صفة الخير مطابقة لأية صفة طبيعية مما نألفه كاللون والشكل والوزن وما إلى ذلك ؛ وبالتالي فليست هي مرادفة لأى وصف تأتى به مركبا من هذه الصفات الطبيعية ؛ وبعبارة أخرى فإن صفة « الخير » — عندهم — لا يمكن تحليلها أو تعريفها بغيرها من الصفات التى تدرك بآثار الحواس ؛ فإذا قلت لك إن « س خير » فلما أن يكون لديك الحدس الذى نستطيع به أن ندرك فى « س » هذه الصفة كما أدركها أنا ، وإما ألا يكون لديك الحدس المطلوب وإذن فلا أمل فى أن ترى ما أدرك عليه ؛ الأمر فى ذلك كالأمر

فى اللون عند الأعمى ؛ إذا قلت للكفوف « من أصفر » فلا أمل له فى أن يرى ما أدله عليه فى « س » لانعدام حاسة البصر عنده ، ولاستحالة أن نعرف اللون الأصفر بغيره من الصفات التى يدركها الأعمى بسائر حواسه .

وهذا مثل جيد لما يقوله الميتافيزيقيون للناس عن موضوعات بحثهم ؛ إذ تراهم يحيلون الناس على حاسة سادسة أو ما يشبهها ، ليقطعوا على معارضيتهم خطأ الترجمة ، فإما أن ترى معهم ما يرونه ، وإذن فأنت ذو حاسة سادسة مثلهم ، وإما أن تمجز عن إدراك ما يدركونه هم ، وإذن فالتقص فيك أنت والكمال لهم وحدهم ! لكن من حقنا أن نطالبهم بترجمة إدراكاتهم الحدسية إلى لغة الإدراكات التى تتم بالحواس الأخرى ، وإلا كان كلامهم عن الحدس والإدراك الحدسى فارغا بغير معنى ؛ ما هذا الحدس الذى يحيلوننا عليه فى إدراك القيم ؟ انظر ما يقوله الأستاذ « جود » — مع أنه يقوله فى مجرى اعتراضه للمذهب الوضعى المنطقى مدافعا عن القيم الموضوعية ، يقول : « است أجزؤ على تعريف كلمة « حدس » غير أنى أعنى بها فاعلية عقلية تجمع بين الإدراك الحسى المباشر وبين تلك الصفة المميزة للذكاء — التى هى قدرته على إدراكه ما ليس بمحسوس ، وإذن فالحدس هو إدراكنا المباشر لطبيعة ما ليس بمحسوس »<sup>(١)</sup> فإذا أنت قائل لرجل يزعم لك أن شيئا ما « س » موجود ، فإذا سألته : وكيف أدركه ؟ أجابك : تدركه بالحدس ؛ فتنبه بأنك لا تعرف ما إذا يكون هذا الحدس إذا لم يكن حاسة من الحواس المعروفة ، فيجيبك « ولا أنا أجزؤ على تحديد معناه » !

تصور شيئا شبيها بهذا فى الحياة اليومية ، وانظر كيف يكون موقفك منه : تصور شخصا يزعم لك أن برتقالة موجودة أمامك فى الطبق ، وتنتظر فإذا الطبق خال ، وتسأله : أين البرتقالة ، إنى لا أراها ، فيجيبك : إنها هناك ولكن طريقة إدراكها ليست هى العين ، بل هى شئ لا أستطيع أن أصنعه لك ولا أن أقول

ما هو ! تصور هذا في الحياة اليومية ، وقل لي ماذا أنت ظانٌّ بصديقك هذا إذا لم تظن بقوله إنه لا يحمل معنى ؛ وإذا كان هذا في الحياة اليومية فلماذا لا يكون شبيهه في الأقوال الميتافيزيقية ؟ .. قل معنا وأنت مطمئن إلى حكمك ، إن العبارات الميتافيزيقية التي تحدثنا عن أشياء لا تدركها الحواس ، عبارات فارغة لا تعنى شيئاً ولا تدل على شيء .

لو قال هؤلاء الحدسيون إن « الحدس » هو الإدراك الحسي المباشر ، كإدراكك لبقعة اللون مثلا ، لتيسر لنا فهم ما يقولون ؛ ولو قالوا إن « الحدس » هو إدراك عقلي مباشر لنتيجة تلزم عن مقدمات معترف بها ، أو تلزم عن تعريفنا لبعض الألفاظ ، لتيسر لنا أيضا فهم ما يقولون ؛ لكنه محال علينا أن نتصور كيف يكون الحدس في غير هاتين الحالتين ، أعني كيف يكون في حالة لا هي إدراك حسي مباشر ، ولا هي استنتاج مباشر من مُسَلَّمات ؛ والحدس الذي يطالبوننا به في إدراك القيم الموضوعية كالخير أو الجمال ، هو من هذا الضرب العسير ؛ فإذا اختلف شخصان في حدسهما الحسي ، أي في إدراكهما شيئا بالحس إدراكا مباشرا ، أو إذا اختلفا في استنتاج نتيجة معينة من مُسَلَّمات معينة ، لمان فض النزاع بينهما بالرجوع إلى الشيء الحس وإلى الحاسة التي تدركه ، أو بالرجوع إلى المُسَلَّمات وإلى النتيجة التي انتزعت منها للتأكد من أن المتجادلين متفقان أو مختلفان فيما يدركانه ويصفانه ؛ أما إذا اختلف شخصان في الحدس الأخلاقي — مثلا — بحيث قال أحدهما عن شيء إنى أراه خيرا ، وقال الآخر عنه إنى أراه شرا ، فمحال أن تجد لهما سبيلا لحسم النزاع ؛ ومن ثم كان النقاش في مثل هذا ضرباً من العبث لا ينتهي وإن طال أمد الأبدين ؛ فلا عجب إذن أن يظل الميتافيزيقيون طوال التاريخ الفكري كله ، يقولون ثم يعيسدون ما قالوه ، ثم يبدءونه من جديد وهم جرا ، لا اتفاق بينهم ، ولن يكون اتفاق ، لأنه لا إشكال بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة في مجال العلوم ومجال الحياة اليومية على السواء .

## الفصل الخامس

### (١) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند « مور »

١

قد تجمد من الفلاسفة أنفسهم من يستصغر شأن فلاسفة التحليل ، لأن هؤلاء الفلاسفة التحليليين بدل أن ينظروا نظرة شاملة واسعة إلى الإنسان وقيمه ومصيره ، وإلى كمال الله أو لانهاية الكون ، تراهم يشغلون أنفسهم بمناقشات تفصيلية تحليلية في معنى هذه العبارة أو تلك ، مما يقع لهم عَرَضاً في حديث الناس ، إنهم لا يعطرون على أجنحة من الخيال المتأمل ، ولا يضربون في مجاهل الغيب ، ولا ينتجون النظريات الضخمة الفخمة ، إنما زادهم كله تحليلات لغوية ، لأن دراسة الألفاظ قد شغلتهم عن دراسة العالم<sup>(١)</sup> .

لكننا لا نريد هاهنا أن نقف طويلاً عند تقدير بعض الفلاسفة لمهمة التحليل التي أخذها كثيرون من فلاسفة العصر الحاضر على أنفسهم وجعلوها شغلهم الشاغل عن كل شيء عداها مما اعتادت الفلسفة أن تخوض فيه ، ويكفينا أن نسجلها حقيقة واقعة ، وهي أن السكثرة الغالبة الساحقة من أئمة الفلاسفة المعاصرين ، متجهة بالفلسفة إلى أن تكون تحليلات منطقية ، وحسبك لكي ترى ذلك أن تلقى نظرة سريعة على مؤلفات « مور » و « رسل » و « جماعة فينا » و « رايشنباخ » و « مناطق وارسو » و « مناطق هارفارد » ،

بل حسبك أن تتابع الدوريات الفلسفية الهامة مثل مجلة Mind ومجلة Philosophy of Science ومجلة The Philosophical Review وغيرها لنعلم أن مجال البحث عند الفلاسفة اليوم قد أوشك أن يكون كله تحليلاً ، فالحق أن « ليست جميع المشكلات الفلسفية إلا تحليلات لتركيبات لغوية<sup>(١)</sup> » .

فإذا كانت الفلسفة التقليدية في مجلتها « تأملاً » ، فالفلسفة المعاصرة في مجلتها « تحليل » ، وبين الفلسفة التأملية والفلسفة التحليلية اختلاف واضح : فأولا — تدعى الفلسفة التأملية التقليدية أنها تكشف عن الحق فيما يتصل بالكون باعتباره كلاً واحداً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتبصر من الادعاء بأنها تكشف عن حقائق الكون صغراً أو كبراً ، لأنها تعلم أن ذلك من شأن العلماء وحدهم بما لديهم من وسائل تعينهم على المشاهدة وإجراء التجارب ، كل عالم فيما يخصه من جوانب الكون وأجزائه ، ولا يزعم الفيلسوف التحليلي المعاصر لنفسه شيئاً سوى أنه يتناول العبارات التي يقولها العلماء أو عامة الناس ، فيوضح غامضها ويبرز عناصرها .

وثانياً : — تحاول الفلسفة التأملية التقليدية أن تواجه عالم الأشياء وجهاً لوجه ، وما ألفاء اللغة وعباراتها إلا أدواتها الثانوية للتعبير عما قد تصل إليه من حقيقة ، بل كثيراً ما تدعى أن ألفاظ اللغة وعباراتها قاصرة لا تنهض بالتعبير عن الحقيقة التي وصلت إليها « التأملات » الفلسفية تعبيراً كاملاً شاملاً ، وأما الفلسفة التحليلية للمعاصرة فتدور كلها حول ألفاظ اللغة وعباراتها ، اعتباراً منها بأن مهمتها الوحيدة التي لا مهمة سواها ، هي أن تظمن إلى وضوح ما ينطق به الناس ، علماؤهم وعامتهم على السواء ، وأما الحقيقة الشيتية فموكولة إلى رجال العلوم على اختلافهم وفي هذا الفصل بيان لطريقة التحليل عند إمام من أئمة الفلاسفة المعاصرين ؛ وهو « جورج مور » .

(١) Carnap. R. : The Logical Syntax of Language. ص ٢٨٠ .

والفلسفة التحليلية المعاصرة التي من أعلامها « مور » ، كثيراً ما تعرف باسم مدرسة كيمبرج ، لأن الطبقة الأولى من فلاسفة التحليل اليوم ، قد كانت — ولا يزال بعض أفرادها — من أساتذة تلك الجامعة وأبنائها ، وأهمهم — إلى جانب « مور » — « رسل » و « برود » و « استينج » .

لكن « مور » يكاد يفرد جميعاً بإنجاء خاص عرف به ، وهو جعل « الفهم المشترك »<sup>(١)</sup> أساساً لفلسفته ومحوراً لفكره .

وخلاصة موقفه هي أننا « بالفهم المشترك » نعرف أن بعض القضايا صادق ، فشكلنا نعرف صدقاً أن « الدجاج يبيض » ، لكن يأتي الميتافيزيقيون فينقسمون حيالها شيكاً : فالميتافيزيقي الثالثية تفهم منها فاعلية عقلية عند قائلها ، والميتافيزيقي المادية تفهم منها حركات ذرية في أجزاء المادة ... وموقف « مور » إزاء هؤلاء وأولئك هو ألا يتدخل بتأييد أو تفنيد ، فائلاً إنه مهما اختلف المعنى عند جماعة الميتافيزيقيين فكأنهم معنا على اتفاق بأن القضية القائلة بأن الدجاج يبيض قضية صحيحة<sup>(٢)</sup> ، فليس في مستطاع الفلسفة « التأملية » أن تنقض لنا هذه القضية — وإن اختلفت في تفسيرها — وحبنا ذلك ، لأنه وحده دليل كاف على أننا ندرك الصدق ببداهة « الفهم المشترك » .

(١) أرى أن عبارة « الفهم المشترك » ترجمة دقيقة لعبارة الإنجليزية Common Sense وما يؤيدها أنها ترجمة حرفية للأصل — فكلمة Sense في اللغة الإنجليزية لها معنيان ، فهي تعني « الحس » (بإحدى الحواس كالسمع واللمس) ومعنى كذلك « الذي العقل » فترجم يصفون لك الشخص أو العبارة ، بهذه اللفظة ومشتقاً ، ليدلوا بذلك على أن الشخص ذو عقل حصيف أو خلو منه ، وأن العبارة ذات معنى يسهل العقل أو خلو منه ، وعلى ذلك فهم إذا وصفوا شيئاً بأنه Common sense فإنما يقصدون بأن ذلك الشيء يمكن إدراكه للناس جميعاً بطلرتهم وبداهتهم التي لا تحتاج إلى تعلم وتدريب وعبارة « الفهم المشترك » — في رأيي — تؤدي هذا المعنى خير الأداء .

(٢) Moore, G. E. : Philosophical Studies. ص ٦٥ .



فبالفهم المشترك نعرف أن العالم المادى موجود ، وأن فيه أناساً غيرنا ، وأنه قد اثبت موجودا عدة سنين الخ ، فليس بنا حاجة إلى ميتافيزيقا تبرهن لنا على ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلو كان هنالك من المعرفة ما ليس بآتيئا به « الفهم المشترك » بفطرته ولا العلم بمشاهداته كاقول بخلود الروح مثلا ، فستمعز الميتافيزيقا كذلك عن إمدادنا بهذه المعرفة ، بعبارة أخرى : ما نعرفه عن طريق الفهم المشترك والمعلوم لا حاجة بنا فيه إلى الميتافيزيقا لتزيد من معرفتنا به ، وما لا نعرفه عن ذلك الطريق ليس في وسع الميتافيزيقا أن تحيطنا علما به .

فخير ما تشغل الفلسفة نفسها به هو أن نحلل عبارة التكلم التى يصدر فيها عن « فهم مشترك » أو عن بحث على ، تحليلا يبين على وجه الدقة ما يراد بها من معنى حتى يصح لها أن تكون عبارة صادقة .

ليس صدق العبارات الآتية عن طريق « الفهم المشترك » موضع شك أو بحث في رأى « مور » ، وكل ما قد يحتاجه هو التحليل الذى يؤمنها ويبرز عناصرها ، بل الدليل الذى يبرزها ويؤيدها ، وقد نشر سنة ١٩٢٥ بحثه للشهور « دفاع عن الفهم المشترك »<sup>(١)</sup> جاء فيه : « هنالك فى هذه اللحظة الراهنة جسم بشرى حى ، هو جسى ، وقد ولد هذا الجسم فى وقت معين فى الماضى ، واثبت منذ ذلك الحين مستمرا على وجوده ، وإن لم يتحلل من تغيرات سارت وجوده فتلا كان أصغر مما هو الآن حين ولد ولدة من الزمن بعد ولادته ، وقد ظل منذ ولادته حتى الآن ملامسا لسطح الأرض وغير بعيد عنه ، وكان هنالك منذ ولد أشياء كثيرة أخرى لما شكل وحجم فى أبعاد ثلاثة ... وكان جسى على مسافات مختلفة من تلك الأشياء ... »<sup>(٢)</sup> .

هكذا يأخذ « مور » فى ذكر أشياء أدرك وجودها « بالفهم المشترك »

(١) Contemporary British Philosophy : مجلد ٢ ، ص ١٩٣ — ٢٢٣

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٤ — .

إدراكا لا يجوز أن يكون موضع شك ، فن العيب والباطل أن تلتبس الفلسفة  
إقامة البرهان على أن معرفتنا بأمثال هذه الأشياء صحيحة وقائمة على أساس سليم ،  
فالفهم المشترك يدركها وفي ذلك الكفاية .

لا ، بل إنه إذا جاءت فلسفة تزعم لنا حقائق ينكرها « الفهم المشترك » فمى  
فلسفة باطلة : إن جاء فيلسوف مثالى زاعما بأن المكان والزمان ليسا من عالم  
الطبيعة الخارجية ، وزاعما بأن هذه القاعد والمناضد لا وجود لها ، تنسكنا لزعمه  
على أساس أن « فهمنا المشترك » يقرر حقيقة المكان والزمان ووجود القاعد  
والمناضد ، فالفلسفة « التأملية » ( الميتافيزيقا ) ليس فى مقدورها أن تفند ما يقرره  
« الفهم المشترك » أما « الفهم المشترك » ففى استطاعه أن يفند الميتافيزيقا إذا  
جاءته بما يتعارض مع إدراكه .

قد يقال عن « مور » أحيانا ، إنه فيلسوف واقعى جاء معارضا للفلسفة  
المثالية ، لكن الجديد فى « مور » هو منهجه لا فلسفته الواقعية ، فلئن رأيت متفقا  
مع الواقعيين فى قبول وجود الأشياء الخارجية ، فهو مختلف مهم فى أساس القبول ،  
هم يقبلون وجود الأشياء الخارجية على أساس مبررات عقلية يُدّلون بها ، وأما هو  
فيقبل وجود الأشياء الخارجية على أساس أن « الفهم المشترك » يقضى بذلك ،  
ولا حاجة بعد ذلك إلى برهان ، ففيلسوفنا « مور » لا يرى ما يبرر إقامة الدليل  
على صدق « الفهم المشترك » ، وكل محاولة فى هذا السبيل عبث لا طائل وراه ،  
ولا فرق فى ذلك عنده بين مثاليين وواقعيين ، لأن الطائفتين كليهما تحاولان  
إقامة مثل هذا الدليل ؛ فأما المثاليون فيقيمون الأدلة الباطلة الفاسدة على أن « الفهم  
المشترك » لا يدرك الصواب ، وأما الواقعيون فكذلك يقيمون الأدلة الفاسدة  
لإثبات ما يدركه « الفهم المشترك » إدراكا صائبا .

المثاليون يتنهون بأدلتهم إلى نتائج ينكرها « الفهم المشترك » ، فيكفى ذلك بيانا  
لبطلان نتائجهم وصرفا لنا عن مراجعة أدلتهم ، والواقعيون يتنهون بأدلتهم إلى نتائج

يؤيدها « الفهم المشترك » فنحن نقبل النتائج ، ونصرف النظر عن الأدلة ،  
إذ لا حاجة لنا إليها .

فالوضع الحقيقي الذى يحتله « مور » ليس هو أنه وافى يهاجم المثالية ، بل هو  
أنه عدو للفلسفة التأملية ، ومعارض للميتافيزيقا مثاليها وواقعيها على السواء<sup>(١)</sup> ،  
ولو صورنا موقف « مور » بصورة ( رمزية ) كانت كما يلي :

« من حقيقة واقعة أدركها بالفهم المشترك ، لكن النظرية ص التى يقولها  
الفيلسوف الفلانى تتناقض منطقياً مع س ، إذن تكون النظرية ص باطلة » .

وهذا بعينه هو موقفنا فى الأبحاث العلمية وفى الحياة اليومية على السواء ،  
فنحن فى هذين المجالين لا نتردد لحظة فى رفض أية نظرية نراها تتناقض مع  
الحقائق الواقعية التى نعرفها ، ولم يشذ عن ذلك إلا الفلسفة ، ففى الفلسفة وحدها  
لا يخلص الفلاسفة لأنفسهم . فترام يعرفون شيئاً على أنه حقيقة واقعة ، ويرتبون  
حياتهم العملية فى غير تردد ولا ارتياب على أساس ما يعرفونه ، لكنهم إذا  
ما جلسوا على مقاعد « يتفلسفون » فليس ما يمنع لديهم أن ينسجوا نظريات  
يدافعون عنها ، مع أنها تنقض الحقائق الواقعة التى يعرفونها وقيمونها حياتهم  
العملية على أساسها ، « لقد استطاع الفلاسفة أن يؤمنوا بينهم وبين أنفسهم  
إيماناً يسلكونه فى عقائدهم الفلسفية ، بقضايا تتناقض مع ما يملكون هم أنفسهم  
أنه صواب »<sup>(٢)</sup> .

### ٣

إذا دلتى « الفهم المشترك » على صدق قولى بأننى الآن أسك قلماً أكتب  
به ، فليست المشكلة عند « مور » هى أن أسأل : هل هذه معرفة صادقة حقاً ؟  
بل المشكلة هى أن أسأل : « ما تحليل هذه العبارة التى أقولها ؟ — وذلك لأن

(١) Barnes, W. H. F. : The Philosophical Predicament ص ٣٥ .

(٢) Moore, G. E. : Defence of Common Sense (Contemporary ص ٢٠٣

British Philosophy)

صدق العبارة لا يرقى إليه شك ما دام « التهم المشترك » هو وسيلة الإدراك — فكيف يقوم « مور » بعملية التحليل ، هذه التي جماعها — وجعلها معه معظم الفلاسفة للمعاصرين — محور الفلسفة كلها ؟

الحق أن الفلسفة التحليلية ليست وليدة اليوم ولا أمس القريب — كما قدمنا لك القول في الفصل الأول — بل نستطيع أن نلتبس أصولها عند الأقدمين : عند سقراط في محاولته توضيح المعاني ، وإن يكن قد قصر نفسه على المدركات الأخلاقية وحدها ، وتستطيع كذلك أن تلتصها عند أفلاطون وهو يحاول في الجمهورية أن يحلل معنى « العدالة » مثلاً ، وعند أرسطو في منطقته .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « هيوم » و « باركلي » وأتباعهم ، هم من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلو استبعدت ما كتبوه في علم النفس ، وجدت بقية آثارهم تحليلات لبعض المعاني<sup>(١)</sup> وهكذا قل في « بنثام » و « جون ستيوارت مل » هؤلاء جميعاً يحاولون التحديد والتحليل لهذا المعنى أو ذلك . . . . ولم يقل شيئاً عن « كانت » الذي جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلاً — للأسس التي تقوم عليها العلوم .

غير أن رجال المذهب الوضعي التحليلي المعاصر ، يتفردون بما يميزهم حتى من أسلافهم الأقربين في القرن التاسع عشر — مثل « مل » و « ماخ » و « كارل بيرسن » — إذ يتميزون بمحذفهم للميتافيزيقا من قائمة الكلام المقبول ، فهم يحذفون الميتافيزيقا حذفاً تاماً على أساس تحليلاتهم المنطقية للمعاني اللغوية ، ثم يتميزون كذلك بفرقتهم بين قضايا المنطق والرياضة من جهة وقضايا العلوم الطبيعية من جهة أخرى ، على حين كان المحللون السابقون يفسرون هذه

---

(١) Pap, Arthur, Elements of Analytic Philosophy ص ٧ من المقدمة

وانظر كذلك Ayer, A. J., Language, Truth and Logic ص ٦ من الطبعة الأولى .

بما يفسرون تلك ، كما فعل هيوم نفسه ، أو يفسرون تلك بما يفسرون هذه كما فعل « مل » حين رد القضايا الرياضية إلى أصول حسية ، وفي كلتا الحالتين يكون إشكال ، ففي الحالة الأولى ينتهى الأمر بالتشكك فى العلوم الطبيعية ما دامت لا توصّل إلى يقين الرياضة ، وفي الحالة الثانية ينتهى الأمر بجعل قضايا الرياضة احتمالية لا يقينية .

فلئن كان التحليل شائعاً فى الفلسفة منذ قديم ، إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين قد تميزوا بما يبرزهم — دون سائر الأسلاف — من خصائص ( و « مور » على رأس هؤلاء المعاصرين ) وهما نحن أولاء نُحَدِّثُكَ فيما يلى عن بعض طرائق التحليل التى بصطنعها المعاصرون ، التى تنتهى إلى ما انتهوا إليه من نتائج ، وأهمها حذف الميثافيزيقا .

ليس المراد بالتحليل تعريفاً للألفاظ ، فالتعريف يكون للحدود كل على حدة ، أما التحليل فيكون لعبارة كاملة ، وفضل التحليل على التعريف هو أنه حينما يتعذر تعريف حد ما تعريفاً مباشراً ، نلجأ إلى تحليل العبارة التى يرد فيها ذلك الحد المراد تعريفه ، فإذا ما استبدلت بالعبارة كلها عبارة أخرى تساويها معنى ، مع استغنائها عن الحد المراد تعريفه ، كنت بمثابة من قدم تعريفاً لذلك الحد بطريق غير مباشر .

لكن ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها فى معناها — سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى — بل لابد أن تحيى العبارة الثانية التى هى تحليل للأولى أكثر إبرازاً للعناصر التى تنطوى عليها العبارة الأولى ، بهذا لا يكون التحليل مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها ، بل يشترط — كما قلنا — أن تحيى العبارة الثانية مساوية للأولى فى معناها ، ومضافاً إلى ذلك زيادةً فى الوضوح وفى عرض عناصر المعنى ، لأنه لو كانت العبارة « ك » مجرد ترجمة للعبارة « ق » لا أكثر ، فإن « ق » تكون

أيضاً ترجمة للعبارة « ك » ، أما إن كانت « ك » تحليلاً للعبارة « ق » فلا تكون « ق » تحليلاً للعبارة « ك » .

ونسوق لذلك مبدئياً مثلاً بسيطاً ، ساقه « مور » في هذا الصدد : إننى أكون قد حلت عبارة « زيد شقيق عمرو » حين أبرز العناصر المضمومة في كلمة « شقيق » ، فأقول : « إن زيدا وعمراً ذكراً ، والوالدان اللذان أنسلا زيدا هما الأبوان اللذان أنسلا عمراً » — فهاهنا أسمى العبارة الثانية تحليلاً للأولى ، لكن ليست الأولى تحليلاً للثانية ، ولو كان الأمر مجرد وضع عبارة مكان أخرى تساويها معنى ، لسكانت الأولى تحليلاً للثانية بمقدار ما تكون الثانية تحليلاً للأولى ، فالعنصر الهام في عملية التحليل هو السير نحو الزيادة في الوضوح بإبراز العناصر الخبيثة في العبارة المراد تحليلها ، ويختصر « الدكتور وزدتم » عملية التحليل بالوصف الموجز الآتى :

إنك تحلل القضية « ق » لو وجدت عبارة أخرى « ق<sub>١</sub> » تكشف عن مكنون « ق » أكثر من « ق » نفسها<sup>(١)</sup> .

فإن كنا قد جعلنا التحليل مهمة الفلسفة من وجهة نظر المحدثين ، فكأنما أردنا أن نقول إن مهمة الفلسفة هى توضيح المعانى ، بقول « شليك » نقلاً عن « وبنشتين » : « إن موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »<sup>(٢)</sup> ويقول « راسمى » : « واجب الفلسفة أن توضح وتحدد أفكارا كانت قبل تحليلها غامضة مبهوشة »<sup>(٣)</sup> ، فالفيلسوف التحليلى كطبيب العيون الذى يضبط الرؤية المضطربة بأن يمكن العين من تركيز المرئى فى بؤرة الإبصار تركيزاً صحيحاً ، إنه لا يخلق أمام العين شيئاً جديداً ، لكنه يوضح ما هناك وكفى ، وهكذا قل

Wisdom, John, Moore's Technique (The Philosophy of Moore ed. (١)

(Schlipp) ص ١٢٥ .

(٢) Schlick, M., The Future of Philosophy ص ١٣٢ .

(٣) Ramsey, F. P., The Foundations of Mathematics ص ٢٦٢ .

في فيلسوف التحليل الذي يمكننا من إدراك العبارة المراد تحليلها إدراكاً أوفى وأكمل .  
إننا لا نريد بالغموض الذي يزيل التحليل غموضاً يكون مصدره جهل السامع  
بمعنى هذه الكلمة أو تلك ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لقام القاموس بالمهمة  
كلها ، إنما نريد الغموض الناشئ من طبيعة اللغة نفسها في طريقة تركيبها  
للمبارات تركيباً يخفى بعض العناصر المكونة للمعنى .

خذ لذلك مثلاً : إنه من الصواب أن أقول إنه ما دام الفيل حيواناً فالفيل  
الأسود يكون حيواناً أسود ، لكنني أخطئ إذا قلت على ذلك قولي : إنه  
ما دام الفيل حيواناً فالفيل الصغير يكون حيواناً صغيراً — ويتبين مصدر الخطأ  
حين نأخذ في تحليل المبرتين فنجد أنه على الرغم من التشابه بينهما في التركيب  
النحوي ، إلا أنهما يختلفان في التركيب المنطقي ؛ فقولي « الفيل حيوان أسود »  
مؤلف من عبارتين ، يمكن تحقيق كل منهما على حدة ، كما يمكن إثبات واحدة  
ونفي الأخرى ، أو إثباتهما معاً ، أو نفيهما معاً ، والعبارتان هما : (١) الفيل حيوان ،  
(٢) الفيل أسود ، فهاتان المبرتان مستقلتان ، لا يتوقف صدق الواحدة أو  
كذبها على صدق الأخرى أو كذبها ؛ إذ يجوز لي أن أقول — مثلاً — إن الفيل  
حيوان لكنه ليس أسود ، أو إن الفيل أسود لكنه ليس حيواناً ، أو أقول إن  
الفيل لا هو حيوان ولا هو أسود ، أو هو حيوان وأسود في آن معاً .

لكن ما هكذا تتركب العبارة الثانية « الفيل حيوان صغير » ، إذ يتألف  
بناؤها من قضيتين أيضاً ، لكنهما مختلفتان نوعاً ، وهما : (١) الفيل حيوان .  
(٢) الفيل أصغر من متوسط القبيلة . وهذه القضية الثانية — كما ترى — قضية  
علاقات ؛ وليست — مثل الأولى — قضية حالية ، أعني أنها لا تصف الفيل بصفة  
قائمة فيه ، بل تنسبه إلى أفراد أخرى من مجموعة معينة نسبة تبين علاقته بها ،  
وإلا فلو حللنا عبارة « الفيل حيوان صغير » إلى عبارتين هما « الفيل حيوان »  
و « الفيل صغير » لجهأت العبارة الثانية منهما بغير معنى ، إذ الصغر والكبر

لا يكونان إلا بنسبة شيء إلى شيء آخر ، فإما أن يساويه أو يصغر عنه أو يكبر ،  
ولو تركنا العبارة مهمة بغير تحديد . على أساس أننا ننسب القيل إلى سائر الحيوان ،  
لما كان صواباً أن القيل صغير بالنسبة لسائر الحيوان ، وإن يكن صغيراً بالنسبة  
لسائر القيلة .

وخذ هذا المثل السابق بعد تحليله ، وانتقل إلى أصحابنا الميتافيزيقيين لثري  
كيف تتألف مشكلاتهم الكبرى من قصورم عن أمثال هذا التحليل المنطقي  
لعبارتهم ، فنلا مشكلة القيم الأخلاقية والجمالية هل هي ذاتية أو موضوعية ، قد  
نشأت كلها من الظن بأن هاتين العبارتين متساويتان :

( ١ ) هذا أصفر ، ( ٢ ) هذا خير .

فما دامت العبارتان تشابهان في التركيب النحوي ، فقد سبق إلى ظنهم  
أنهما متساويتان في التركيب المنطقي كذلك ، وإن كان الأمر كذلك ، ثم  
إن كان اللون الأصفر شيئاً خارجياً يضاف إلى موضوعه فيكسبه صفة ما ، وقد  
يزول عنه فيزول عن الموضوع صفته تلك ، إذن « فالخير » كذلك ( أو الجمال )  
شيء خارجي يضاف إلى موضوعه أو يزول عنه ، فيكسب موضوعه صفة أو يفقد  
صفة ، وكما أن الإنسان لا دخل له في أن يكون الشيء أصفر ، فكذلك لا دخل  
له في أن يكون الشيء خيراً أو جيلاً ، فهذا يتلقى صفة الخير وصفة الجمال من  
الخارج كما يتلقى صفة الاصفرار .

لكن الأمر كله — كما قلنا — مصدره قصور عن التحليل ، فلو حللنا  
العبارة الثانية « هذا خير » إلى عناصرها قلنا « هذا الشيء بينه وبينه علاقة  
هي إحداث اللذة » ظهر على الفور بأن العبارتين ( ١ ) هذا أصفر ، ( ٢ ) هذا  
خير ، وإن يكونا متشابهتين نحوياً ، إلا أنهما مختلفتان في البناء المنطقي ، فالأولى  
قضية حملية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه ، والثانية قضية علاقات تبين العلاقة



بين شيئين هما (١) الشيء المشار إليه ، (ب) أنا<sup>(١)</sup> .

ومثل آخر من المشكلات الميتافيزيقية كيف تنشأ عن خطأ منطقي في فهم العبارات اللغوية ، هذه التفرقة التي يجعلها الميتافيزيقيون بين « الوجود الفعلي » و « الوجود الضمني »<sup>(٢)</sup> ، إذ يقولون إن هنالك مرحلة بين الوجود والعدم هي مرحلة الوجود الضمني ، فليست القسمة ثنائية بين ما هو موجود وما هو غير موجود ، أو قل بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي ، بل هنالك كائنات بين بين ، هي الكائنات التي ليس لها وجود فعلي ، لسكتنا نتحدث عنها ونصفها بصفات معينة ، فمثلاً « العنقاء » طائر غير موجود ، لسكتي أقول عنه إنه طائر وإنه طويل العمر الخ ، فإذا أصف بهذه الصفات ! لست أصف شيئاً موجوداً بين الأشياء ، إذ ليس للعنقاء وجود فيشار إليه ، كما يشار إلى الصقر والذئب ، لسكتي في الوقت نفسه يستحيل أن أصف العدم بصفات إيجابية فأقول إنه طائر وإنه طويل العمر ، إذن فالعنقاء « وجود ضمني » فلا هو موجود فعلاً وحقاً ، ولا هو معدوم .

لكن المشكلة المزعومة هنا مصدرها خلط في التحليل المنطقي للعبارات ، فلأننا نجد شهماً ظاهراً في البناء النحوي بين هاتين العبارتين :

١ — العنقاوات ليست موجودة .

٢ — الأنهار ليست ملحة .

ترانا نزع أنهما شيهتان أيضاً في بنائهما المنطقي ، فنظن تبعاً لذلك أن كلتا العبارتين على السواء تنفيان صفة عن موصوف — أو محمولا عن موضوع لو استعملنا لغة المنطق — أما العبارة الأولى فتنتفي صفة الوجود عن العنقاوات ، وأما الثانية فتنتفي صفة الملحية عن الأنهار ، ثم نظن أيضاً أن الموضوع في كلتا العبارتين يتألف

(١) ليست هذه الأمثلة مأخوذة من « مور » كلا ولا من تمثل آراءه دائماً ، فنحن هنا مبنون بطريقة في التحليل وحسب ، أما الأمثلة فقد اخترتها لخدم رأيي وحسب .

(٢) أعمد بالوجود الفعلي ترجمة لفظة Existence وبالوجود الضمني ترجمة Subsistence

من طائفة معينة من أفراد ، فموضوع العبارة الأولى هو طائفة المتفاوتات ، وموضوع الثانية هو مجموعة الأنهار ، وطائفة المتفاوتات تشترك كلها في صفة عدم الوجود ، كما أن مجموعة الأنهار تشترك كلها في صفة عدم ملحية مائها .

لكن حلل المبرتين تحليلاً منطقياً ، تجدهما مختلفتين اختلافًا شديداً من شأنه أن يزيل المشكلة الميتافيزيقية التي نشأت حول « الوجود الضمني » .

وأبدأ بتحليل العبارة الثانية : « الأنهار ليست ملحة » ، هذه العبارة تنحلّ إلى مجموعة كبيرة من قضايا أولية ، تتخذ هذه الصورة الآتية :

س<sub>١</sub> نهر و س<sub>١</sub> ليس ملحاً

س<sub>٢</sub> نهر و س<sub>٢</sub> ليس ملحاً

س<sub>٣</sub> نهر و س<sub>٣</sub> ليس ملحاً

⋮ ⋮ ⋮

⋮ ⋮ ⋮

س<sub>٤</sub> نهر و س<sub>٤</sub> ليس ملحاً

∴ ليس من الصدق أن تجتمع في فرد جزئي واحد هاتان الصفتان معاً ، وهما أن يكون الفرد الجزئي نهراً وأن يكون ملحاً في آن معاً .

ثم انظر بعد ذلك في العبارة الأولى : « المتفاوتات ليست موجودة » فلن تجد عنقاص ، عنقاص ، عنقاص ... عنقاص ، لأنك منذ بداية الشوط لن تجد أفراداً جزئية ؛ فلو كل علمنا عن العالم كله ، ولو وضعنا هذا العلم الكامل في قاعة طويلة من قضايا ، كل قضية منها ثبتت صفة لموصوف ، لما كان في هذه القائمة قضية : « المتفاوتات ليست موجودة » لأن المتفاوتات ليست جزءاً من العالم .

فأساس الخطأ المنطقي هنا ، هو أننا عاملنا الفئة الفارغة من الأفراد معاملة

لفئة ذات الأفراد ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى أننا حسبنا أن العبارتين متشابهتان منطقياً من حيث أن الكلمة الأولى في كل منهما ( « العنقاوات » و « الأنهار » ) موضوع تنفي عنه محمولا ، لكن الحقيقة هي أن « الأنهار » في العبارة الثانية محمول ؛ لأننى — كما رأينا — حين أفرد الأنهار فرداً فرداً وأقول س١ نهر ، س٢ نهر الخ ، فأنا في كل حالة من هذه الحالات الأولية أصف شيئاً ما بأنه نهر ، ثم في النهاية أصف مجموعة ما بأنها أنهار ، وإذن فلفظة « أنهار » محمولة على موضوع ، وليست في ذاتها موضوعاً ، وأما في العبارة الأولى « العنقاوات ليست موجودة » فلفظ « العنقاوات » يتخذ وضع المحمول ، لكنه لا يفعل فعله ، إذ ليس هناك فرد واحد يُعْمَلُ عليه .

فإذا جئت تسأل : علام أحدث حين أقول « العنقاوات ليست موجودة ؟ » أليس يتعمم أن يكون للعنقاوات « شبه وجود » حتى يتسنى لى الحديث عنها ؟ وما دامت العنقاوات لا وجود لها بين الموجودات الفعلية ، فلنقل إنها موجودات وجوداً ضمنياً .. الخ ، أقول إنك إذا جئت تسأل هذا السؤال بعد التحليل الذى أسلفناه ، فيكون جوابنا هو : إنك لا تتحدث حديثاً مشروعاً ، فالأصوات التى نطقت بها هي مجرد أصوات ، اتخذت « صورة » الكلام وليست من الكلام فى شئ .

ومثل ثالث من المشكلات الميتافيزيقية التى لا تحتل البقاء تحت أشعة التحليل المنطقى ؛ هذه للمشكلة الشهيرة التى يثيرها أفلاطون فى اجتماع الأضداد فى الأشياء الجزئية ، مما يخففها فى سلم الوجود ، فما دام الشئ الواحد قد يكون كبيراً وصغيراً فى آن واحد ، أو حاراً وبارداً فى وقت واحد ، إذن فهو — عنده — موجود وغير موجود فى وقت واحد ، وإذن فهو من الأشياء المتغيرة المعرضة للتغير ، وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة .

ولنضرب لذلك مثلاً هاتين العبارتين الآتيتين :

١ — هذه بطيخة صغيرة .

٢ — هذه البطيخة نفسها طاكهة كبيرة ( بالقياس إلى البرتقال مثلاً ) إذا فالبطيخة — بلغة أفلاطون — صغيرة وكبيرة معاً . . الخ وإنا في الحق لنعجب مجباً لا ينقضى من أمثال هذه المشكلات يثيرها الفلاسفة من لا شيء . أهـل يحتاج الأمر هنا إلى إيجاز في التحليل حين نقول إن العبارة الأولى تنسب البطيخة إلى مجموعة من أفراد غير المجموعة التي تنسبها إليها العبارة الثانية ، فلا يكون هنالك تناقض بين أن تكون البطيخة صغيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الأولى ( وهي مجموعة البطيخ ) وكبيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الثانية ( وهي مجموعة الأصناف الأخرى من الطاكهة كالبرتقال ) ؟

يقول بيرتراند رسل في هذه المشكلة الأفلاطونية ما يأتي : « إنني لا أظن أن الاعتراضات المنطقية التي يثيرها أفلاطون ضد وجود الأشياء وجوداً حقيقياً ، تثبت أمام النقد ، فهو يقول مثلاً إن ما هو جميل هو أيضاً قبيح من بعض نواحيه ، وما هو ضِعْفٌ هو كذلك نِصْفٌ وهكذا ، ولكننا حين نصف أثراً فنياً بأنه جميل من بعض نواحيه قبيح من بعضها الآخر ، فإننا نستطيع دائماً بواسطة التحليل ( على الأقل نظرياً ) أن نقول : « إن هذا الجزء أو هذه الناحية من الأثر جميلة ، بينما ذلك الجزء أو تلك الناحية منه قبيحة » ، وأما عن « الضعف » و « النصف » فهذان حدان متضايقان ، وليس هنالك تناقض في الحقيقة الواقعة وهي أن ٢ ضعف ١ ونصف ٤ ، إن أفلاطون ما ينفك يثير حول نفسه المشكلات من سوء فهمه للحدود المتضايقة ، فهو يظن أنه ما دامت ( ١ ) أكبر من ( ب ) وأقل من ( ح ) ، إذاً تكون ( ١ ) كبيرة وصغيرة في آن معاً ، وهو الأمر الذي يبدو له متناقضاً ، وأمثال هذه المشكلات نسلکہا في عداد أمراض الطفولة التي أصيبت بها الفلسفة » <sup>(١)</sup> .

{

قدمنا فيما سبق أسئلة لتحليل المنطق كيف ينتهي باقتلاع المشكلات الميتافيزيقية  
اقتلاعاً من جذورها ، وذلك حين تكون المشكلات قائمة على خطأ منطقي في  
تحليل العبارات وفهمها .

لكن التحليل المنطقي وحده لا يكفي لتخلص من سائر المشكلات التي  
ما برحت تشغل الميتافيزيقين ، فيجب التحليل الفلسفي ليجهز على البقية الباقية ؛  
فهناك فرق بين نوعين من التحليل : المنطقي من ناحية الفلسفي من ناحية أخرى .  
ونعتمد أولاً لبراز الفرق بين هذين النوعين من التحليل ، نقول إن الفاظ اللغة  
نوعان : أسماء وعلاقات ، فأما الأسماء فهي الألفاظ التي تسمى بها الأشياء ، فهذا  
قلم وهذا كتاب وهذه شجرة ، وإذا فالألفاظ الثلاثة « قلم » و « كتاب »  
و « شجرة » أسماء لأشياء ، وأما العلاقات فالألفاظ لا تسمى شيئاً في عالم « الأشياء »  
وإنما تربط الأجزاء في بناء واحد ، دون أن تضيف إلى تلك الأجزاء جزءاً  
جديداً ، فحين أقول : « إن الكتاب بين الحبرة والمصباح » ، لا يكون في عالم  
الأشياء إلا ثلاثة : « كتاب » و « حبرة » و « مصباح » أما كلمة « بين » وكلمة  
« و » فلا تسميان شيئاً ، وكل عملهما هو أن تربط الأجزاء الثلاثة الأخرى في  
بناء واحد لغوي ، حتى تبنى العبارة المرتبطة الأجزاء صورة تعكس الواقعة  
الخارجية « بأشياءها » و « علاقاتها » .

مهمة المنطق الرئيسية هي البحث في هذه الألفاظ التي لا تسمى « شيئاً »  
مثل « كل » ، « بعض » ، « إما ... أو » ، « إذا ... إذن » الخ ، لأنه حين  
يبحث في هذه الألفاظ « العلاقية » فإنما يبحث في التركيبية الصورية للعبارة ،  
بنفس النظر عن « المادة » التي تملأ ذلك الإطار الصوري ، فإذا تناولت هذا  
التركيب الصوري بالتحليل لأخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه ، كان  
التحليل منطقياً .

أما إذا تناولت أسماء « الأشياء » بالتحدبد والتحليل ، فليس ذلك « منطقاً » إنما هو تحليل « فلسفى » ، فإذا حلت — مثلاً — فكرة العدد ، أو فكرة المكان أو الزمان أو المادة أو الدولة وما شابه ذلك ، فلا أكون عندئذ فى مجال البحث المنطقى لأن المنطق صورى بحث ، بل أكون فى مجال بحث آخر ، هو الذى نسميه بالتحليل الفلسفى ، مادام الأمر لا يزال متعلقاً بالألفاظ والعبارات ( لأنه لو جاوز ذلك إلى وصف الأشياء الخارجية نفسها وتحليلها إلى عناصرها تحليلًا مباشرًا ، كان ذلك علمًا طبيعيًا ، فلا هو تحليل منطقي ولا هو تحليل فلسفى ) .  
نقول إن التحليل المنطقى وحده لا يكفى للقضاء على الميتافيزيقا ، لأنه يقوم بجانب واحد ، وهو بيان أن العبارات الميتافيزيقية تتكشف عن خطأ فى فهم قائمها لبناء القوى وما ينطوى عليه من روابط وعلاقات ، فيجى التحليل الفلسفى ليجز على البقية الباقية ، إذ يتناول المدركات الفلسفية نفسها بالتحليل ، مثل « القيم » و « حرية الإرادة » و « وجود العالم الخارجى » و « شخصية الدولة » وما إلى ذلك ، والمشكلة التى عنى بها « مور » بصفة خاصة هى مشكلة « وجود العالم الخارجى » <sup>(١)</sup> .

فى التحليل الفلسفى نهدف إلى التقليل من الألفاظ الاصطلاحية ، ولما كانت اللفظة الاصطلاحية الواحدة كثيراً ما تنحل إلى عبارة طويلة من الألفاظ الأخرى المألوفة فى الحياة اليومية ، كان التحليل فى الكثرة الغالبة من الحالات ، ينتقل من جملة أقل إلى جملة أكثر فى عدد الكلمات ، وبهذا وحده يمكن إخراج العناصر التى كانت منطوية فى جوف الجملة الأصلية ، فنلا لتحليل عبارة « إنسان كاذب » نقول : « يكون الإنسان كاذباً إذا قال خيراً على سبيل الإثبات ، ليحمل السامع على الحكم بأنه — المتكلم — يعتقد فى صدق الخبر ، مع أنه فى الحقيقة لا يعتقد فى صدقه » .

---

(١) Moore G. E. , Proof of an External World, (Proceedings of the British Academy, Vol. XXV, 1939, pp. 273-300)

ونحب هنا أن ننبه إلى نقطة هامة ، وهي أن الفارئ لمبارة ما ، قد لا يعلم للوهلة الأولى كم هو يجهل من عناصر معناها ، حتى إذا ما فصلت له تلك العناصر ، لم يعرف جديداً ، بل انتضح له في جلاء ما كان في إدراكه الأول مشوباً بالغموض ، وإذا أردت مثلاً لذلك فانظر إلى هذه العبارة البسيطة : « زهرة اللعب مكعبة » ، هل برزت أمامك كل العناصر المحتواة في المعنى ؟ إذا أجبت بالإيجاب فأعود إلى سؤالك : كم حافة لزهرة اللعب ؟ إنني لا أدري بماذا ستجيب لنفسك عن هذا السؤال ، لكنني أرجح أن الإجابة الصحيحة وهي أن للمكعب اثنتي عشرة حافة لن تسرع إلى التوكل أمام ذهنك ، وإذا كان أسرك هكذا ، إذاً فلم تكن فكرة تكعيب زهرة اللعب واضحة كل الوضوح كما قد ظننت<sup>(١)</sup> .

ونسوق لك مثلاً آخر لتحليل الفلسفي ، نحاول فيه أن نجيب بياناً للطريقة التي يهدم بها التحليل الفلسفي مدركات الميتافيزيقا :

« تركيا حاربت اليونان » ، انظر إلى هذه العبارة تجدها في ظاهرها شديدة الشبه بعبارة مثل « زيد قاتل عمراً » ، ففي كلتا العبارتين ترى طرفين مرتبطين بعلاقة ما ، الطرفان في العبارة الأولى هما « تركيا » و « اليونان » والعلاقة التي تربطهما هي « الحرب » والطرفان في العبارة الثانية هما « زيد » و « عمرو » والعلاقة التي تربطهما هي « القتال » .

لكن ابدأ في عملية التحليل ، تر الفرق واضحاً ، وتعلم كيف يقع كثير من الأخطاء التي يطلقون عليها اسم ميتافيزيقا ، فواضح في العبارة الأولى أن « تركيا » باعتبارها قطعة من الأرض لم تكن هي التي حاربت « اليونان » باعتبارها قطعة من الأرض ، وإنما المقصود من كلمتي « تركيا » و « اليونان » مجموعتان من الناس ، مجموعة هنا ومجموعة هناك ، بل المقصود — بعبارة أدق — جيشان يتألف

Langford, C. H., Moore's Notion of Analysis (The Philosophy of (١)  
Moore, ed. Schilpp).

كل منهما من أفراد معروفين ، كانت المعلومات الفردية عن كل منهم مثبتة في قوائم معينة ، ولوأردنا وصفاً واقعياً كاملاً للحوادث التي نطلق عليها عبارة « تركيا حاربت اليونان » لجعلنا نذكر الأفراد الذين كان يتألف منهم الجيشان فرداً فرداً ، لنقول ماذا صنع كل فرد من هؤلاء . وأولئك قولاً تفصيلاً بذكر أعمال الفرد الواحد عملاً عملاً ، ويذكر لكل عمل ظروفه الزمانية والمكانية ، بحيث يصبح لدينا في النهاية قائمة طويلة من قضايا أولية ، صورة كل منها هي : الفرد « س » التركي قام بالمثل « ص » بالنسبة لليوناني « م » وهكذا .

فإن كان مثل هذا التحليل مستحيلاً من الوجهة العملية ، فأقل ما يهديننا إليه هو ألا نخطئ فنظن أن « تركيا » و « اليونان » كلمتان تطلقان على حقيقتين ، كل حقيقة منهما قائمة بذاتها ، كما هي الحال في قولنا « زيد قاتل عمراً » ، فليست « تركيا » اسماً على مسمى بمنزل ما يكون « زيد » اسماً على مسمى ، وكذلك ليست « اليونان » اسماً على مسمى كما يكون « عمرو » اسماً على مسمى ، ليس هنالك كائن قائم بذاته يشار إليه في لحظة معينة ومكان معين ، ويقال هذه هي « تركيا » أو هذه هي « اليونان » ، وإذا عرفنا ذلك ، أدركنا أن ما نسميه بلفظة « تركيا » أو بلفظة « اليونان » هو في الحقيقة تركيبة ذهنية ليس لها ما يطابقها في عالم الأشياء الخارجية ، ففي عالم الأشياء الخارجية هذا وهذا ذلك من الأفراد الذين يسكنون قطعة معينة من الأرض ، فأبني أنا من هذه المفردات بناء خيالياً ذهنياً وأسميه « تركيا » — مثلاً — نسبياً لتفاهم .

بهذا نتخلص من الوهم الميتافيزيقي الذي قد يقع فيه الفلاسفة السياسيون حين يفرضون أن « الشعب » له كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون لزيد أو عمرو من الأفراد كيان ووجود ، ومصدر الخطأ أن هنالك « أسماء » نحسبوا أن لكل اسم مسماء ، والحقيقة أن هذه الأسماء لا تشير إلى مسميات خارجية ، ولا نعدوا أن تكون رموزاً لتفاهم السريع .



وأمثال هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين ، حين يتلفنون حولهم فلا يجدون « دولة » أو « شعباً » بين الوجودات الفردية التي تقوم وتقع وتناكل وتنام وتمرض وتلبس الثياب ، تراهم يبعدون في الوهم فيفرضون بأن « الدولة » — مثلاً — كائن من طبقة أعلى من طبقة الكائنات الفردية ، وكثيراً ما يخلصون من هذا التفكير إلى نتيجة أو نتائج ، لما كل الخطر على حياة الأفراد ، كأن يقولوا — مثلاً — إن الدولة أعلى من الفرد في سلم الوجود ، وإذن فليس للفرد حق مناهضتها أو الثورة عليها ، فإذا ما تناول فيلسوف التحليل هذه الميتافيزيقا بمضمونها ، وجدها قائمة على غلطة منطقية في فهم العبارات وتحليلها لا أكثر ولا أقل . والغلطة هي الظن بأن العبارة التي نرد فيها كلمة « دولة » أو « أمة » أو « شعب » أو ما هو شبيه بذلك ، هي كالعبارة التي نتحدث عن فرد من الأفراد ، فإذا فككنا كل عبارة فيها لفظة « دولة » — مثلاً — إلى قائمة طويلة من العبارات الأولية التي نتحدث كل منها عن فرد واحد في حالة واحدة من حالاته الكثيرة ، تبخرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود ، وزالت بالتالي الميتافيزيقا القائمة على أساسها .

وأهم مشكلة عاجلها « مور » بهذه الطريقة التحليلية ، هي مشكلة العالم الخارجي ، إذ ترى أصحاب التفكير الميتافيزيقي يتساءلون : هل العالم الخارجي موجود حقيقة ؟ وإن كان موجوداً فهل هو واحد أم كثير ؟  
أندري كيف أقام « مور » البرهان على هذه المشكلة المزعومة . . ؟  
أقامه هكذا :

« أستطيع الآن أن أقم البرهان — مثلاً — على أن يدين بشريتين موجودتان ، كيف ؟ بأن أرفع كائنا يدي ، قائلاً — وأنا أشير إشارة خاصة بيدي اليمنى : « هذه يد واحدة » ، ثم أضيف إلى ذلك قولي — وأنا أشير إشارة

خاصة يبدى اليسرى — « وهذه يد أخرى ... »<sup>(١)</sup>.

هذا في رأى « مور » برهان كاف على أن العالم الخارجى موجود أو على أنه متكثر ، وهو برهان لأن المقدمات فيه غير النتيجة ( المقدمتان هما : (١) هذه يد ، (٢) وهذه أخرى — والنتيجة هنالك يدان موجودتان — وقد اعتبر النتيجة مختلفة عن المقدمتين ، لأنها قد تكون فى ذاتها صواباً مع خطأ المقدمتين ، إذ تستطيع — مثلاً — أن ترفع قلماً وتقول هذه يد ، ثم ترفع كتاباً وتقول : وهذه يد أخرى ، ثم تستنتج النتيجة : إذن هنالك يدان موجودتان ، فتكون النتيجة صواباً والمقدمتان خطأ ، وعلى ذلك فقولى هذه يد وتلك أخرى زعم يخلف عن الزم المثبت فى النتيجة وهو : هنالك يدان موجودتان ) ، أقول إن هذا فى رأى « مور » برهان كاف على وجود العالم الخارجى ، وعلى أن هذا العالم كثير ، لأنه مؤلف من مقدمتين ونتيجة ، ولأن المقدمتين ثابت صدقهما على أساس « النهم المشترك » ، وإذن تكون النتيجة هى الأخرى صواباً — لكن النتيجة ثبت وجود أكثر من يد واحدة ، إذن هنالك — على الأقل — شيان ، هما هاتان اليدان .

لقد توهم الميتافيزيقيون وجود المشكلة ، لأنهم — كما يبدو — حين نساءلوا : هل العالم الخارجى موجود ؟ حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين اللتين أعلم بوجودهما علماً — يثور على « النهم المشترك » لو أنكرت صحته — حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين ليستا من الضخامة والفخامة بحيث تكفيان أن تكونا علماً خارجياً ، حسبوا أن العالم الخارجى كلمة مجيدة عظيمة غير هذه الأشياء الجزئية البسيرة التى أعلم بوجودها ، لكن فيلسوف التحليل يفك بشرطه هذه العقدة إلى خيوطها ، فإذا هى أبسر جداً مما توهم الميتافيزيقيون .

هكذا جعل « مور » مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلاً منطقياً وتحليلاً فلسفياً ، توضيحاً لمعناها ، حتى يزول الأثر الذي تستند عليها الفلسفة التأملية ، لأن هذه الفلسفة — كما قد أظهر التحليل — قائمة كلها على أغلاط منطقية في فهم العبارات اللغوية — أقول إن التحليل هو المهمة الرئيسية التي جعلها « مور » شغل الفلسفة وشاغل القائمين بها ، فشق بذلك طريقاً أمام مدرسة فكرية جديدة ، هي التي تستطيع أن تسميها بالمدرسة الفلسفية المعاصرة .

## الفصل السادس

### (٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

أمثلة من التحليل عند بيرتراند رسل

#### (١) نظريته في تحليل العبارة الوصفية

١

تحليل الكل إلى أجزائه عملية لم يوافق عليها كثير من الفلاسفة منذ أقدم المصور ، إذ اعتقد هؤلاء أن تحليل الكل إفساد لحقيقته وإبطال لمعناه ؛ لأن الكل الواحد — في رأيهم — ليس مؤلفا من مجرد أجزائه رُصَّ بعضها إلى جانب بعض كما اتفق ، بل هو وحدة عضوية تضاف على كل جزء من أجزائها معنى يجعله وهو عضو فيها مختلفا عنه وهو معزول عنها قائم بمفرده ؛ وكثيرا ما أدى هذا المنطق بأصحابه إلى اعتبار الكون كله حقيقة واحدة يستحيل عليها التكرُّ والتجزئة .

والذي يهمنا الآن من موقف هؤلاء ، هو إحدى نتائجه المعجية ، وهي أن هناك ضربا من المعرفة نستحيل على التعبير اللفظي في عبارات وكلمات ؛ لأنه ما دامت الحقيقة واحدة موحدة ، فكيف تبيح لنفسك أن تصورها وتصورها بقطع مجزأة ، هي العبارات اللفظية ، والألفاظ التي تتألف منها كل عبارة ؟

فحبنا — إذن — دفاعا عن إمكان التحليل ، بل دفاعا عن وجوبه ، أن نقول إنه لا مندوحة لنا عن التعبير عما نعرفه بلغة كائنة ما كانت ، ولا مندوحة لغة عن تجزئة ألفاظها وعباراتها ؛ فالجمل مؤلفة من كلمات ، والكلمات المطبوعة

مؤلفة من أحرف ؛ والمؤلف الذى يقدم كتابا للطبع ، يجمع له عمال الطباعة قطعا منفصلة هى أحرف الطباعة ، يجمعونها فى نظام معين ؛ ومع ذلك فلو كان صاحب الكتاب فيلسوفا [ من القائلين باستحالة التحليل ] فقد يكون فى كتابه هذا ما يقرر به أن الفكر يستحيل تصويره بسلسلة من الأشياء المادية مهما يكن نوعها ... إن الفكر الذى يمكن انتقاله بين الناس ، لا يمكن أن يبلغ من كثرة العناصر وتقدمها حدا يصبح معه محالا أن يتركب من أحرف الهجاء وتشكيلاتها المختلفة الممكنة ؛ فقد يكون شيكسبير غاية فى عبقرية العقل ، لكن هذه العبقرية كلها لا يمكن أن نجثثا إلا فى ترقيمات سوداء على ورق أبيض ؛ والذين يقولون إن الكلمات تبطل حقيقة الواقع ينسون أن الكلمات فى ذاتها حقيقة واقعة ، وأن الجمل والكلمات — باعتبارها حقائق واقعة — مؤلفة من أجزاء منفصل بعضها عن بعض ، لكل جزء منها اسم خاص به [ هى أسماء أحرف الهجاء ] ... وإذا فلا شك أبدا فى أن بعض الحقائق الواقعة يمكن تحليله إلى أجزائه «<sup>(١)</sup> . فالتحليل ممكن ، بل هو عملية ضرورية أحيانا ، إذا أردنا أن نخشّن فهم الكل الذى نحمله ؛ وما يجب تحليله لحسن فهمه عبارات اللغة التى نستخدمها فى العلم وفى شئون حياتنا اليومية ، لنتم بها التفاهم ؛ وتحليل الجملة عند « برتراند رسل » يبدأ أولا بتمييز مكوناتها بعضها من بعض ، لتحليل كل منها على حدة «<sup>(٢)</sup> ، حتى إذا ما تم لنا ذلك ، عدنا إلى العبارة كلها لنحاول فهمها على ضوء ذلك التحليل . ومن الأجزاء التى عنى « رسل » بتحليلها ، « العبارات الوصفية » «<sup>(٣)</sup> التى جاء تحليلها لما من الأهمية فى فلسفته ، بل فى الفلسفة المعاصرة كلها ، بحيث استدعى تعليقات لا حصر لها فى المؤلفات والدوريات الفلسفية الحديثة ، وهما نحن أولاء باسطون لك موضوع البحث ، شارحون لك أهم عناصره .

(١) Russell, B., An Inquiry into Meaning and Truth : ص ٣٢٨ .

(٢) Fritz, Charles, Bertrand Russell's Construction of the : ص ٤٦

External World

. Descriptions (٣)

٢

أشار « راسمى » — وهو ذو مكانة ملحوظة فى التحليل الفلسفى المعاصر — إلى نظرية « رسل » فى « العبارات الوصفية » فقال عنها : « إنها نموذج لفلسفة »<sup>(١)</sup> فما هى العبارات الوصفية ؟ وماذا يرى « رسل » فى تحليلها .

يبين « رسل » ما يعنيه « بالعبارات الوصفية » بياناً صريحاً<sup>(٢)</sup> إذ يقول فى كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية »<sup>(٣)</sup> : « العبارة الوصفية قد تكون أحد نوعين : فهى إما خاصة<sup>(٤)</sup> أو عامة<sup>(٥)</sup> ؛ أما العامة فهى ما دلت على نكبة ، وأما الخاصة فهى ما دلت على معرفة فرد بذاته »<sup>(٦)</sup> .

ونبدأ الحديث بتحليل العبارة الوصفية العامة :

١- المراد بالعبارة الوصفية العامة ، عبارة — وقد تكون كلمة واحدة — دالة على أفراد كثيرين من جنس واحد ، كقولنا « رجل » « رئيس جمهورية » « جبل من الذهب » الخ ؛ وسؤالنا الآن هو : ماذا أقدر على وجه الدقة حين أقول كلاماً فيه عبارة وصفية عامة ، كأن أقول — مثلاً — « قابلت رجلاً » ؟

هبنى صادقاً فيما أقول ، حين أقول « قابلت رجلاً » وافترض أن الرجل

(١) Ramsey, F.P., Foundations of Mathematics : ص ٢٦٣ .

(٢) رأى رسل فى تحديد العبارة الوصفية قد تغير فى مؤلفاته المختلفة ، فهو فى كتاب « برنكيما ماغنيكا » ( ص ٣٠ ، ٦٦ ، ١٧٣ من الطبعة الثانية ) يجعل معناها قاصراً على العبارة الدالة على فرد واحد كقولنا « مؤلف كتاب الأيام » ؛ ثم يعود فيبسطها نوعين ، أحدهما ما يدل على فرد واحد كما فى المثال للذكور ، والثانيهما ما ينطبق على أفراد كثيرين من جنس واحد كقولنا « رجل » ؟ — وسنكتفى هنا بالاستعمال الثانى .

(٣) An Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٦٧ .

(٤) Definite .

(٥) Indefinite .

(٦) يحدد المؤلف صورة الخاصة بعبارة the so-and-so ، وصورة العامة بعبارة a so-and-so ؛ ولم نستطع على هاتين الصورتين إلى مطابلات دقيقة فى العربية ، فاختارنا للاول عبارة « معرفة فرد بذاته » ولثانية كلمة « نكبة » .

الذى قابلته فعلا هو « العقاد » ، فن الواضح أن عبارتي « قابلت رجلا » و « قابلت العقاد » ليستا متساويتين ، وبكفى لبيان ذلك أن نلاحظ بأننى قد أكون صادقا فى العبارة الأولى ، وكاذبا فى العبارة الثانية ، إذ ربما أكون قد قابلت رجلا ، لكن هذا الرجل لم يكن هو العقاد ؛ ولو كانت العبارتان متساويتين ، لصدقنا معا أو كذبتا معا ، ولاستحال أن تصدق إحداها على حين قد تكذب الأخرى .

إن قولى « قابلت رجلا » لا يطمئن به أنى قابلت فردا بذاته من الناس كزيد أو عمرو ؛ بل مثل هذا القول لا يطمئن به أن يكون للفظ « رجل » مسميات حقيقية واقعة فى عالم الأشياء ، بدليل أنى قد أقول « قابلت غولا » أو « قابلت عنقاء » ويكون لقولى هذا معناه عند السامع — إذا فرضنا أن « الغول » و « العنقاء » محددة الأوصاف معلومة الصورة — على الرغم من أنه ليس هناك فى عالم الأشياء الواقعة غول حقيقى أو عنقاء حقيقية ، لأنها كائنات من تصوير الخيال .

فأنا حين أقول « قابلت رجلا » فإنما أعنى بكلمة « رجل » مجموعة من صفات تنطبق على هذا وهذا وذلك من أفراد الناس ، فعلى أوصاف عامة ، أنصوريها بالذهن ، حتى ولو لم يكن هناك الفرد الذى تنطبق عليه ؛ إذ الأمر هنا لا يزيد ولا يقل عن الأمر فى العبارات التى نتحدث عن كائنات خيالية كالغول والعنقاء .

وعلى ذلك فالمراد بالعبارة الوصفية العامة هو المدرك العقلى لا الأفراد الحقيقية الواقعون فى عالم الأشياء .

إننا نحب لقارئ أن يعى هذا المعنى ، لأنه سيكون بعيد الأثر فى فهمنا للعبارات الميتافيزيقية ؛ وتكرر نفس المعنى بعبارة أخرى لزيادة الإيضاح فنقول : إن الألفاظ التى اصطلحنا على تسميتها « بالألفاظ الكلية » — مثل رجل وشجرة

ونهر - ليست في الواقع إلا عبارات وصفية ، ليست بذاتها دليلا على وجود أفراد لها ؛ وهذا يصدق على كل لفظة كلية في اللغة : لفظة « كِتَاب » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع ، وكلمة « نهر » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع ؛ وهكذا .

ومن هنا يتضح وجه الشبه ، كما يتضح وجه الاختلاف ، بين عبارة نتحدث عن شيء حقيقي ، وأخرى نتحدث عن شيء خيالي وهمي ؛ فكلمتا العبارتين تكونان مفهومات للسامع على حد سواء ، فلا فرق من حيث الفهم بين أن أقول : « قابلت رجلا » أو أن أقول « قابلت غولا » - إذا كان للقول صفات معلومة محدودة - لكن تعود العبارتان فتختلفان من حيث أن الأولى أفراداً في عالم الواقع ، وأنها قد تصدق على أي فرد منهم ، وأما الثانية - فلي الرغم من أني قد أفهم معناها - فليس في عالم الواقع أفراد بحيث تصدق على هذا أو ذاك من هؤلاء الأفراد

إننا بهذا التحليل نتخلص من إشكال ذي بال عند بعض الفلاسفة ، خاص بالكائنات التي ليست بذات وجود فعلي ، مثل « غول » و « عتقاء » و « المربع الدائري » - فيقول هؤلاء الفلاسفة : كيف يمكن أن أتحدث عن هذه الأشياء إذا لم يكن لها وجود إطلاقاً بأي معنى من معانيه ؟ لهذا تزامم يقترحون جعل الوجود درجات ، منها ما هو وجود فعلي <sup>(١)</sup> يتمثل في أفراد حقيقية ومنها ما هو وجود ضمني <sup>(٢)</sup> يتيح لنا أن نتحدث عن أمثال هذه الكائنات التي لا وجود لها في عالم الأشياء الواقعية

والفيلسوف النمساوي « مينونج » Meinong في أنواع الكائنات رأى ساقه حين تعرض لتحليل « العبارة الوصفية » في نفس الوقت تقريرا الذي تعرض فيه « رسل » لنفس الموضوع أول مرة في كتابه « أصول الرياضيات » (سنة ١٩٠٣)



وفيا إلى ملخص رأى « مينويج » في ذلك ، نذكره لما كان له من الأهمية عند « رسل » إذ تناوله هذا بالعرض والنقد .

يقول « مينويج » إن العبارات — أو الكلمات — الدالة على أوصاف عامة مما يمكن منطقياً تطبيقها على أفراد كثيرة ، ثلاثة أنواع :

(١) فنما ما ينطبق فعلا على مسميات جزئية موجودة وجوداً حقيقياً ، مثل « إنسان » .

(٢) ومنها ما ليست له أفراد حقيقية ينطبق عليها ، لكن وجودها ممكن من الناحية المنطقية ، إذ ليس هنالك تناقض يحمل وجودها مستحيلاً ، مثل « غول » .

(٣) ومنها ما يستحيل منطقياً أن توجد له أفراد ينطبق عليها ، لما فيها من تناقض ، مثل « مربع دائري » .

لكن « مينويج » — مع ذلك — يرى أن لكل فكرة نتحدث عنها شيئاً يقابلها ، وإلا لاستحال التحدث عنها ؛ ومن ثم فهو يقسم الكائنات أنواعاً ثلاثة : (١) موجودات حقيقية ، (٢) موجودات ضمنية (٣) موجودات خالصة — الأولى مثل إنسان ، والثانية مثل « غول » ، والثالثة مثل « مربع دائري » .

### ٣

مصدر هذه المشكلة — مشكلة الكائنات الوهمية — هو أن معظم المناطق الذين عالجوا هذه النقطة ، قد ضلّهم النحو عن المنطق ، فاعتبروا التشابه في الصورة النحوية تشابهاً في الصورة المنطقية أيضاً ؛ فبإتراء « قابلت رجلاً » و « قابلت العقاد » عندهم من ضرب منطقي واحد ، ما دامتا من صورة نحوية واحدة ؛ ولذلك كانتا تعدان في المنطق التقليدي قضيتين من قالب واحد ، مع أن الصورة المنطقية مختلفة في الأولى عنها في الثانية أشد اختلاف .

عبارة « قابلت العقاد » قضية فردية بسيطة ، تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لما وقع في العالم الخارجي من حوادث ؛ أما عبارة « قابلت رجلا » فليست بالقضية ، وإنما هي « دالة قضية » <sup>(١)</sup> — ودالة القضية هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية ؛ فعبارة « س عمره عشرون عاما » صورة قضية لأنني لا أستطيع القول إن كانت صادقة أو كاذبة إلا بعد أن أضع مكان س اسم فرد جزئي ، بحيث تصبح مثلا « فيصل ملك العراق عمره عشرون عاما » .

« قابلت رجلا » دالة قضية لا قضية ، وتحليلها هو [ « قابلت س » و « س إنسان » دالة تصدق على فرد واحد على الأقل ] وبهذه العبارة الأخيرة يتضح الفرق بين عبارة تتحدث عن أشياء ذوات وجود حقيقي ، مثل « قابلت رجلا » وأخرى تتحدث عن أشياء ليس لها وجود حقيقي مثل « قابلت غولا » لأنه في هذه الحالة لن تصدق الدالة على « الفرد الواحد على الأقل » .

وإذن فالذين يستنتجون من مجرد تحدثنا عن كلمات دالة على أوصاف عامة ، وجود كائنات تكون بمثابة المسميات لتلك الكلمات — كما فعل مينونج وقدمنا شرح رأيه — قد أخطأوا خلطهم بين القضية ودالة القضية — إنهم تصوروا أن قولنا « قابلت غولا » قضية ، وإذن فهي حديث عن شيء ما ، وإذن فلا بد أن يكون لذلك الشيء نوع من الوجود المنطقي ، وإلا خللت القضية من معناها ؛ مع أن العبارة التي من هذا القبيل ، أعني العبارة التي تتحدث عن كلمة دالة على أوصاف عامة ، هي دالة قضية ، لا تتحدث عن شيء ، ولا تتحول قضية متحدثة عن شيء إلا إذا أحلنا اسم علم مكان الكلمة ذات المعنى الكلي ؛ وهذا ممكن في مثل قولي « قابلت رجلا » — بأن أجعلها « قابلت العقاد » — وغير ممكن في مثل قولي « قابلت غولا » ؛ ومن ثم كانت العبارة الأولى مشيرة إلى فرد ما من أفراد

(١) راجع دالة القضية في كتابي « المنطق الوضعي » .

الوجود الواقعي ، على حين أن الثانية لا تشير إلى أحد .

ما الفرق بين وجود « هاملت » — وهو شخص خيالي في الأدب — وبين وجود « نابليون » — وهو شخص حقيقي في التاريخ ؟ إن كلا منهما قد ورد اسمه في مجموعة عبارات مكتوبة في الكتب ، لكن الأمر في حالة هاملت ينتمي عند حد هذه العبارات المكتوبة ؛ أما في حالة نابليون ، فقد كان في عالم الأشياء — بالإضافة إلى العبارات المكتوبة — كائن من لحم ودم يعيش ويحارب ويخطب في الناس<sup>(١)</sup> .

وهكذا قل في العبارة التي تتحدث عن « رجل » والأخرى التي تتحدث عن « غول » — فلكل منهما معنى يفهمه السامع ، وإلى هنا يتشابهان ، لكنهما يمودان فيختلفان في أن الأولى يمكن تحويلها إلى قضية عن فرد معين له اسم معروف ، وأما الثانية فتقف عند حد فهم معناها ؛ عبارة اصطلاحية : الأولى دالة قضية يمكن تحويلها إلى قضية ، والثانية دالة قضية لا يمكن تحويلها إلى قضية .

#### ٤

الجملة المحتوية على عبارة (أو كلمة) وصفية عامة هي دالة قضية ، وليست قضية ، أعني أنه لا يجوز الحكم عليها بصديق أو كاذب إلا إذا رددناها إلى قضية أولى . وأعني سرّة ثانية أنها لا تصلح موضوعاً لمناقشة أو لاختلاف في الرأي ما دامت باقية على حالها لم ترتد إلى قضية .

ولنضرب مثلاً لكلمة « إنسان » ؛ هذه نعدها « عبارة وصفية عامة » ، أي أنها ليست اسماً يسمى هذا الفرد المعين أو ذلك الفرد المعين ؛ ليست هي كلمة « العقاد » مثلاً ، لأن هذه الكلمة الأخيرة تعين فرداً بذاته ولا تطلق على سواء ؛ ليست كلمة « إنسان » اسماً خاصاً لفرد معين معلوم ، بل هي « وصف

عام » ، فإذا وردت في جملة مثل « الإنسان فان » فإن هذه الجملة لا تكون — كما ظن المنطق التقليدي — قضية يجوز وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ إذ ليس في عالم الأفراد فرد اسمه « الإنسان » بحيث يمكننا أن نرجع إليه لنرى إن كان فانيا أو غير فان .

تحليل كلمة « إنسان » وحدها هو « س متصف بالخصائص البشرية » — و « س » هنا رمز لقرود معين نستطيع أن تشير إليه بقولك « هذا » — وإذن فتحليل جملة « الإنسان فان » هو « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س فان » ؛ عندئذ نستطيع — إذا أردنا — أن نحقق هذا الكلام تحقيقاً مباشراً ، لنعلم أصادق هو أم كاذب ، لأننا سنجد القرود « س » في عالم الأفراد ، وليكن « العقاد » مثلاً ، ونرى إن كان موصوفاً بكذا وكذا من الصفات أو لم يكن ، وإن كان فانيا أو لم يكن .

وإذا كانت العبارة موضوع التحليل مؤلفة من موضوع وصفتين مثل قولنا « الإنسان عاقل فان » فإن تحليلها يكون — على نفس القاعدة السابقة — هو : « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س عاقل » ، و « س فان » ؛ فنحن في هذه الحالة أيضاً نستطيع أن نرجع إلى « س » هذا في عالم الواقع ، لنرى إن كان عاقلاً وفانياً أو لم يكن ، بحيث نتسكن من الحكم على العبارة الأولى بالصدق أو بالكذب .

وإذا استخدمنا الرموز المألوفة في كتب المنطق الرمزي ، لنبدل على هذا الذي أسلفناه كانت الصيغة كما يلي :

« الإنسان فان » صيغتها الرمزية هي « س - س » فنحن هنا نرمز بالرمز « س - » للخصائص البشرية ، ونرمز بالرمز « س » لقرود معين من الناس ، كالعقاد أو غيره .

وعبارة « الإنسان عاقل فان » صيغتها الرمزية هي « س - س » مع العلم

بأن الرمز « س » يرمز إلى صفة كونه عاقلاً ، والرمز « - » إلى صفة كونه فانياً ، والرمز « س » إلى فرد معين من الناس .

وما حاصل هذا كله ؟ حاصله أننا نخلصنا من كلمة « إنسان » وأحللنا مكانها فرداً معيناً ؛ وبهذا نمكن لأنفسنا أن نرى إن كان الكلام صحيحاً أو فاسداً ؛ على حين أننا إذا أبقينا كلمة « إنسان » على حالها فسنظن خطأ أن هنالك في عالم الأشياء شيئاً اسمه « إنسان » موصوفاً بكذا وكذا ؛ فإذا رجعنا إلى عالم الأشياء المحسوسة ولم نجد هذا « الإنسان » المأم ، شطح بنا الوهم إلى افتراض وجود « الإنسان » المأم في عالم غير هذا العالم المحسوس ، كما فعل أفلاطون مثلاً في نظرية النُّل .

وهنا نصل إلى بيت القصيد ، فالغاية التي استهدفناها بهذا البحث كله هي مهاجمة الميتافيزيقا واعتبارها كلاماً فارغاً ، نشأ من مجز الميتافيزيقيين عن تحايل عباراتهم تحليلاً صحيحاً .

خذ هذه العبارة الميتافيزيقية مثلاً : « الروح خالدة » وحلها على ضوء ما قلناه ، نجد أنها ليست — كما ظن المنطق التقليدي — قضية ، وبالتالي فهي ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ وبعبارة أخرى ليست هي مما يجوز فيه المناقشة والكلام ما دامت على حالها هذه ؛ إذ هي دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة فيها خانة شاعرة ، ولا يجوز اعتبارها كلاماً تاماً إلا إذا سدنا هذا الفراغ فيها .

ذلك لأن جملة « الروح خالدة » — شأنها في ذلك شأن الجملة التي حللناها وهي « الإنسان فان » — تفحل إلى ما يأتي : « س » روح ، و « س » خالدة حين تكون « س » رمزاً لفرد معين في عالم الأفراد في دنيا الواقع ؛ فلا بد من الرجوع إلى عالم الأشياء الواقعة أولاً ، باحثين عن الفرد « س » الذي زعمنا وجوده ، والذي أردنا وصفه بكذا وكذا ، لنرى هل هذا الفرد في الصفة المزعومة أم لا ... فإذا استحال بطبيعة الموقف أن نجد في عالم الأفراد مثل هذا الفرد

« س » الذى جعلناه موضوع حديثنا ، كان الكلام فارغا من كل معنى ، لأنه يفقد صفة الكلام الرئيسية ، وهى أن يتاح لنا وصفه بالصدق أو بالكذب .

٥

إلى هنا كان الحديث منصبا على العبارة الوصفية العامة التى تنطبق على أفراد كثيرين ، ورأينا أن النقطة الرئيسية فى تحليلها هى أن ننظر إليها باعتبارها دالة قضية نتحدث عن مجهول ، ولا مندوحة لنا عن استبدال فرد معلوم بذلك المجهول ، قبل أن يتاح لنا أن نجعل من العبارة كلاما يصح فيه الجدل والمناقشة .

٢- وننتقل الآن إلى النوع الثانى من العبارة الوصفية ، وهو « العبارة الوصفية الخاصة » التى لا تنطبق إلا على فرد واحد شأنها فى ذلك التخصيص شأن اسم العلم ؛ فالعبارة الوصفية « مؤلف كتاب الأيام » تحدد فردا بذاته ، كما يحدده اسمه الخاص وهو « طه حسين » .

غير أن العبارة التى تحتوى على اسم العلم لا تعرض فى تحليلها لنفس المشكلات التى تعرض لها الجملة التى تحتوى على عبارة وصفية خاصة رامية إلى الفرد الذى يرمز إليه اسم العلم ؛ ذلك لأنه على الرغم من تساوى الدلالة الرمزية بين اسم العلم وبين العبارة الوصفية الخاصة فى تمييز الفرد المسمى ، إلا أنهما ليسا متساويين تساويا مطلقا ؛ ولو كانت عبارة « مؤلف كتاب الأيام » مساوية تماما من كل الوجوه للاسم « طه حسين » لأمكن أن نحل الواحدة مكان الأخرى دون أن يتأثر المعنى نقصا أو زيادة ؛ لكن ليس ذلك هو الواقع ، لأننا فى قولنا « مؤلف كتاب الأيام هو طه حسين » لا نقول فقط ما نقوله بعبارة « طه حسين هو طه حسين » — فى الحالة الأولى نذكر حقيقة من حقائق التاريخ الأدبى ، وفى الحالة الثانية نقول عبارة جوفاء ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون للعبارة الوصفية الخاصة تحليل غير تحليل اسم العلم ؛ فما هو ؟

إن أول ما يسترعى النظر في المقارنة بين اسم القلم وبين العبارة الوصفية الخاصة ، هو أن اسم القلم رمز بسيط لا ينحل إلى أجزاء أبسط منه ، لأن أجزائه أحرف الهجاء التي ليست رموزاً في هذه الحالة ، وأما العبارة الوصفية الخاصة فيكون من أجزائها دورها رموز ذات دلالة مطلوبة قبل أن تتألف مما لتكون عبارة وصفية دالة على فرد بذاته ؛ ففي قولنا « مؤلف كتاب الأيام » قد استعملنا كلمة « مؤلف » وكلمة « كتاب » وكل منهما بدورها رمز له دلالة المستقلة ( لاحظ أن كلا منهما عبارة وصفية عامة ) .

واسم القلم الذي هو رمز بسيط غير قابل للتحليل ، إنما يدل على معناه دلالة مباشرة ؛ فالفرد المعين المعلوم الذي هو طه حسين ، يشار إليه مباشرة باسمه ، فكان اسمه يشير إلى معناه دون الحاجة إلى إضافة كلمات أخرى إليه تساعد على إفراد معناه من بين سائر الأشياء ؛ وأما العبارة الوصفية الخاصة فعنفاها نحدد معاني أجزائها .

ويترتب على ذلك عدم جواز الشك في وجود مسمى اسم القلم وجوداً حقيقياً ، وجواز هذا الشك في حالة العبارة الوصفية الخاصة ؛ ذلك لأنه إذا لم يكن هنالك فرد معين بذاته موجود وجوداً حقيقياً واقعياً ، لما أمكن — من الوجهة المنطقية — أن نطلق عليه اسماً ؛ إذ أن الكائن الفرد يوجب أولاً ، ثم نطلق عليه اسمه للميزاناً ؛ وإذن فعبارة مثل « طه حسين موجود » عبارة لا تزيد في معناها عن قولنا « طه حسين » فقط ؛ لأن مجرد ذكر اسم القلم كاف وحده للدلالة على وجود المسمى وجوداً بئلاً الآن — أو ملاً فيا مضى — لحظات من زمان ومسافات من مكان .

وليس الأمر كذلك في حالة العبارة الوصفية الخاصة ، لأن هنالك حالات نصوغ فيها عبارة من هذا النوع ، دون أن يكون لها مسمى في الواقع ، كقولنا « ملك فرنسا الحالي » إذ ليس في فرنسا أحد اليوم يكون ملكاً عليها .

ولهذا أمكن أن نعرف قائمة طويلة من العبارات الوصفية الخاصة للشيرة كلها إلى شخص بعينه ، دون أن نعرف من هو ذلك الشخص ، أى دون أن نعرف اسمه القلم ؛ ففي القصة البوليسية تتجمع قضايا كثيرة فيها أوصاف مختلفة ، كلها يدور حول الرجل الذى فعل القفلة ، دون أن نعرف أنه فلان بالذات .

وما دمنا قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم القلم وبين العبارة الوصفية الخاصة ، نجعلنا اسم القلم دالاً حتماً على وجود مسماه ، لدرجة أن عبارة مثل « ا موجود » تكون عبارة بغير معنى ( على فرض أن « ا » اسم علم لفرد معين ) ، فى حين أننا قد جعلنا العبارة الوصفية الخاصة معتمدة فى معناها على معانى أجزائها ، وبالتالى أجزائها ألا يكون مسماها ذا وجود فعلى حقيقى — أقول إننا ما دمنا قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم القلم وبين العبارة الوصفية الخاصة ، فيحسن أن نحصر اسم القلم فى أسماء الإشارة وحدها ، مثل « هذا » و « ذلك » ؛ إذ لا يقل أن تشير قائلاً « هذا » دون أن يكون هناك الفرد المشار إليه ✕

أما ما اصطللنا على تسميته باسم علم ، مثل « العقاد » و « طه حسين » و « شيكسبير » و « هومر » و « القاهرة » و « جبل القلم » الخ فعلى فى الحقيقة أوصاف ؛ فاسم « هومر » — مثلاً — إن هو إلا عبارة وصفية لشخص قد يكون موجوداً وقد لا يكون ، ومن الأوصاف التى ندل عليها أنه شاعر وأنه مؤلف الألياذة والأوديسية ، وأنه ضريح ، وأنه يونانى قديم — وما دام الأمر كذلك ، فهو — كأي عبارة وصفية أخرى — يجوز ألا يكون له معنى فى عالم الأفراد<sup>(١)</sup>

## ٦

ومهما يكن من أمر ، فإننا نخلص من هذا كله إلى أن العبارة المشتملة على اسم علم ، تختلف فى التحليل عن العبارة المشتملة على عبارة وصفية خاصة ، وسيلنا



الآن أن نتعقب العناصر التي تجعل العبارة الوصفية الخاصة شيئاً غير اسم العلم ، حتى وإن كانا دالين على معنى واحد .

اختار « رسال » جملة محتوية على عبارة وصفية خاصة ، ليتناولها بالتحليل فتكون نموذجاً لمثيلاتها ، وتحليله لهذه الجملة هو الذي دعا « رامزى » إلى أن يقول عنه عبارته التي وضعناها في صدر الفقرة الثانية من فقرات هذا الفصل ، وهي أن تحليله ذلك نموذج للفلسفة ؛ وهذه الجملة المختارة هي « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا »<sup>(١)</sup> ولهذا نحب أن نحتفظ بها مثلاً ، إذ قد أصبح لها ذبوع واسع في المؤلفات الفلسفية الحديثة كلها ، التي تتناول تحاليل العبارات بالتعليق والنقد . يقول « رسل » إن جملة « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » تنحل إلى قضايا ثلاث هي :

- ١ — على الأقل شخص واحد كتب ويثرلى .
  - ٢ — على الأكثر شخص واحد كتب ويثرلى .
  - ٣ — أيا من كان كاتب ويثرلى فهو اسكتلندى .
- فهذه القضايا الثلاثة جميعاً يتضمنها قولنا إن مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا ، ولانكفى منها أية واحدة ، ولا أية اثنتين لنفى بالمعنى كله الذى نحملة الجملة الأصلية ؛ والعكس صحيح أيضاً ، وهو أن هذه القضايا الثلاثة معاً تعنى الجملة الأصلية ، بعبارة أخرى ، إن الجملة الأصلية تقتضى هذه القضايا الثلاثة معاً وهذه القضايا الثلاثة معاً تقتضى الجملة الأصلية ؛ ومن ثم كانت القضايا الثلاثة معاً تحديداً لمعنى الجملة الأصلية .

هذه القضايا الثلاث مستقلة كل منها عن الأخرى ، أى أن واحدة منها

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٧ .  
لاحظ أن « ويثرلى » ، مجموعة قصص ، ومؤلفها هو « وولتر سكوت » .

لا تتضمن واحدة<sup>(١)</sup> ، بدليل أن صدق أو كذب الواحدة لا يعنى شيئاً بالنسبة إلى صدق أو كذب الاثنتين الآخرين .

ونستطيع تطبيق هذا المثل على كل ما يشبهه ؛ فالجملة : « أول رئيس للولايات المتحدة كان اسمه جفرسن » تنحلّ إلى القضايا الثلاث الآتية :

- ( ١ ) على الأقل شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواء .
  - ( ٢ ) وعلى الأقل أكثر شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواء .
  - ( ٣ ) أيا من كان الرئيس الأول للولايات المتحدة فقد كان اسمه جفرسن .
- والجملة : « سيكون الكتاب التالى الذى أقرؤه كتاباً فرنسياً » تنحلّ إلى القضايا الثلاث الآتية : ( ١ ) على الأقل كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواء ( ٢ ) على الأقل أكثر كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواء . ( ٣ ) أيا ما كان الكتاب التالى الذى سأقرؤه فسيكون كتاباً فرنسياً .

يقول « مور » تعليقاً « على هذا التحليل : « إنه بدى — فيما أرى — بمجرد الإشارة إليه ، لكن هل أشار إليه أحد قبل « رسل » ؟ لست أدري ، لكن يظهر لى أنه — فى الفلسفة — كثيراً ما يكون عملاً عظيماً أن نلاحظ شيئاً نراه غاية فى الوضوح بمجرد ملاحظته ، لكنه لم يكن قد لوحظ من قبل ؛ وإنى

---

(١) يقول « مور » تابعاً على هذا التحليل ، إن القضية (٣) تتضمن القضية (١) إذ لا يمكن فهم (٣) وهى « أيا من كان كان ويقرئ فهو اسكتلندى » دون افتراض القضية (١) وهى أن « أن شخصاً واحداً على الأقل كتب ويقرئ » — وعلى ذلك تكون القضايا (٢) و (٣) وحدهما كائنتين لتضمن الجملة الأصلية .

ثم يضيف « مور » إلى ذلك النقد ، قوله إن العبارة التى كان يمكن أن يضمها « رسل » بدل القضية (٣) بحيث يصدق بعد ذلك كلامه كله ، هى : « لم يكن ثمة شخص كتب ويقرئ ولم يكن اسكتلندياً » — فهذه العبارة الجديدة ، كما يقول « مور » ، لا تتضمن القضية (١) بدليل أن القضية (١) قد تكون كاذبة وتظل هذه سادئة ؛ فكأنما هذه العبارة الجديدة هى التى كان يقصدها « رسل » فى تحليله ، لكنه لم يوفق فى توضيح قصده توضيحاً دقيقاً .

راجع :

Moore, G.E., Russell's Theory of Descriptions (The Philosophy of Russell, ed. Schilpp)

لأميل إلى الاعتقاد أن « رسل » قد أدى عملاً عظيماً حين لاحظ هذه الحقيقة الواضحة البينة <sup>(١)</sup> وهي أن الجملة التي من طراز « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » تنحلّ إلى قضايا ثلاث من طراز القضايا الثلاث التي أسلفنا ذكرها .

## V

لعلك قد لاحظت أننا إذ أردنا أن نحلل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويثرلى » لم نتناولها وحدها ، بل وضعنا في جملة كاملة ، هي « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » ثم أخذنا في تحليل الجملة على أنها وحدة — فلماذا لم نفرّد عبارة « مؤلف ويثرلى » وحدها لنضمها لتحليل ؟

الجواب عن هذا السؤال يبرز لنا أصلاً من أهم الأصول التي وضعها « رسل » في التحليل ، وهو أن العبارة الوصفية — عامة كانت أو خاصة — يستحيل تعريفها وهي وحدها ، لأنها رمز ناقص <sup>(٢)</sup> ؛ فأيّة عبارة وصفية كائنة ما كانت ، مثل « ملك فرنسا » و « مدير الجامعة » الخ « لا ينبغي أن يفرض فيها أنها ذات معنى وهي بمفردها ، ولا يكون تعريفها ممكناً إلا إذا وضعت في سياق » <sup>(٣)</sup> فإذا أردنا تعريف عبارة وصفية فلا يجوز لنا أن نحاول تعريفها في ذاتها كوحدة قائمة وحدها ، بل لا بد أن نعرف القضية كلها التي وردت فيها العبارة الوصفية ، لأن العبارات الوصفية « رموز غير كاملة » <sup>(٤)</sup> .

فافرض مثلاً أننا نريد تعريف عبارة « ملك فرنسا » ؛ عندئذ يجب وضعها أولاً في جملة ، مثل « ملك فرنسا عاقل » ثم نأخذ في تحليل هذه الجملة إلى القضايا الثلاث الآتية :

(١) نفس المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) Incomplete symbol .

(٣) Russell and Whitehead, Principia Mathematica : ص ٦٦ .

(٤) للمرجع السابق ص ٦٧ .

(١) هنالك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا . (٢) وهنالك شخص واحد على الأكثر هو ملك فرنسا . (٣) وأيا من كان ملك فرنسا فهو عاقل .  
ولكى ترى أن تعريف عبارة « ملك فرنسا » وحدها غير ممكن ، اطرح لفظة « عاقل » — في المثل السابق — من المعرف ومن التعريف معاً ، وبديهي أن ما يبقى لديك من التعريف بعد حذف « عاقل » منه ، هو التعريف المطلوب للمعرف بعد حذف « عاقل » منه أيضاً ، فينتج لديك من حماية الطرح هذه ، أن تعريف « ملك فرنسا » هو : « هنالك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا ، وهنالك شخص واحد على الأكثر هو ملك فرنسا ، وأيا من كان ملك فرنسا فهو » — وبديهي أنك لا تستطيع أن تستخدم هذا التعريف في كل الحالات التي تستخدم فيها المعرف ، فلو كان ملك فرنسا واقعاً أمامك فأنت تستطيع أن تشير إليه يا صبيك قائلاً : هذا ملك فرنسا ؛ لكنك لا تستطيع أن تشير إليه قائلاً : هذا هنالك شخص واحد على الأقل . . . إلى آخر التعريف ؛ وهذا وحده كاف للدلالة على أن التعريف ليس مساوياً للمعرف ، أى أنه بعبارة أخرى ليس تعريفاً صحيحاً .

الرمز الكامل هو ما دل حتماً على شيء مرموز له ، وما دامت العبارة الوصفية ليست رمزاً كاملاً ، فلا يتحتم أن يكون لها معنى بين أشياء العالم الواقع ، ومن ثم جاز أحياناً أن نصادف كلاماً نفهمه دون أن يكون له مدلولات خارجية ؛ ومن ثم أيضاً يزول الإشكال المنطقي القديم الذي حير الفلاسفة وأربكهم وأوقعهم في كثير من الخطأ ، وهو : كيف يمكن أن يكون لدينا أسماء ولا يكون لها مسميات ؟ لذلك كنت تراهم بمجرد وجود الاسم أمامهم ، يفرضون وجود مسماء حتى ولو لم يقع لهم ذلك المسمى في مجال خبرتهم ؛ وهكذا نشأت الكائنات الكثيرة الوهمية التي يجعلها الميتافيزيقيون موضوعات لأبحاثهم ، مع أنها منذ البداية وهم خلقتهم اللغة خلقاً على غير أساس مقبول . يقول الأستاذ « آير » : يبدو لي أن

إحدى المزايا المظلمة لنظرية « رسل » في العبارات الوصفية ، هي أنها تلقى ضوءاً على استعمال طائفة معينة من العبارات في حديثنا المألوف ؛ وذلك نقطة لها أهمية فلسفية ؛ ذلك لأنه حين يبين أن عبارات مثل « الملك الحالي لفرنسا » لا تؤدي وظيفة اسم العلم ، قد فصح المغالطة التي أدت بالفلاسفة إلى الاعتقاد بوجودات ضمنية Subsistent entities <sup>(١)</sup> .

## ٨

قد أسلفنا لك شرح « العبارات الوصفية » بنوعها العام والخاص : فالعبارة الوصفية العامة ، مثل كلمة « إنسان » ، تشير إلى أى فرد — لا إلى فرد معين بذاته — ما دام متصفاً بالأوصاف التي تمثلها كلمة « إنسان » ، والعبارة الوصفية الخاصة ، مثل « أطول نهر في العالم » تشير إلى شيء مفرد معين ، كأنها اسم يسميه ويميزه من سائر الأشياء ؛ غير أنها تسميه عن طريق أوصافه ، وأهمية ذلك من الناحية المنطقية هي أنه لا يشترط حتماً أن يكون ذلك الفرد موجوداً وجوداً حقيقياً ، ولو أننا نستطيع أن نتصور صورة لما يمكن أن يوجد لو كان الشيء المسمى وجوداً ؛ هذا بخلاف اسم العلم ، فإنه يستحيل أن يقوم بغير قيام الفرد المسمى ، ومن ثم حصر « رسل » أسماء الأعلام في كلمات مثل « هذا » و « ذلك » ، لأنها أسماء تشير إلى فرد هنا أو فرد هناك ، وما لم يوجد ما تشير إليه لما أمكن منطقياً أن نشير بقولنا « هذا » و « ذلك » .

ونحب أن نلاحظ لك على سبيل الزيادة في الإيضاح ، أن الفرق الجوهرى بين العبارة الوصفية العامة والعبارة الوصفية الخاصة ، هو أن الثانية تخصيص الفرد المسمى ، بينما الأولى لا تخصص فرداً بذاته ؛ ولعلك تذكر تحليل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويترلى » في جملة « مؤلف ويترلى كان اسكتلنديا » ، أقول

---

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٢٣ من مقدمة الطبعة الثانية.

لملك تذكر أن « رسل » حين حلل عبارة « مؤلف ويثري » حلّمها إلى قضايا ،  
أولها قضية « على الأقل فرد واحد كتب ويثري » ؛ وثانيها « على الأكثر  
فرد واحد كتب ويثري » — فإذا ضممت هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى ،  
وجدت أن الحاصل هو تفرد للمسى وجعله شخصا واحدا بذاته .

وأهمية نظرية « العبارات الوصفية » عند « رسل » هي أنها تنسق فلسفته  
في المعرفة الإنسانية ، فهو يذهب إلى أن للمعرفة جانبين : ( ١ ) معرفة بالاتصال  
المباشر<sup>(١)</sup> ، و ( ٢ ) معرفة بالوصف<sup>(٢)</sup> .

أما الأولى فهي تلك التي نذكرها إدراكا مباشرا بغير حاجة إلى أية عملية من  
عمليات الاستدلال ، كأن أنظر إلى هذه النضدة أمامي وأعلم أنها بُنِيَّة اللون ،  
فإدراكي للقيمة اللونية إدراك مباشر ؛ وأما الثانية فهي التي تمكننا من معرفة  
الشيء بغير حاجة منا إلى الاتصال به اتصالا مباشرا ، كأن أقول لك « قابلت  
رجلا » فتفهم ما أريد دون حاجة منك إلى الإدراك الحسي للمباشر<sup>(٣)</sup> للفرد المعين  
الذي قابلته<sup>(٣)</sup> .

إننا نعرف شيئا بالوصف حين نشير إليه بعبارة وصفية في أحد نوعيها : العام  
والخاص ، فنعتقد لا يكون الشيء للمعروف ماثلا أمام حواسنا ؛ فقولنا مثلا  
« حاصل ضرب ١٧ × ١٨ » هو معرفة بالوصف ، لأن العدد المقصود ليس  
قائما أمامي ؛ وأهمية المعرفة بالوصف أننا نجاوز بفضلها حدود خبراتنا الحسية  
المباشرة لنستفيع بخبرات الآخرين .

وهاهنا نصل إلى النقطة التي نريد أن تؤكد لها لأهميتها البالغة فيما نحن

---

(١) Knowledge by Acquaintance .

(٢) Knowledge by description .

(٣) راجع تفصيل نظرية المعرفة عند رسل ، وقسمة المعرفة إلى ما هو بالاتصال المباشر  
وما هو بالوصف ، في كتابه :

يصدده ، وتلك هي أن العبارة الوصفية لا بد — لكي يمكن فهمها — أن تكون ممكنة التحويل إلى جزئيات يمكن معرفتها بالاتصال المباشر ، وإلا كانت بغير معنى ؛ حين أقول لك جملة مثل « الجبل الواقع شرق القاهرة » ، فلا سبيل إلى قبول القول ، بل لا سبيل إلى فهمه ، ما لم يكن في إمكانك تحويل كل وصف في هذه الجملة إلى معرفة جزئية مباشرة ، فأنت تعرف معنى « الجبل » إذا كان في إمكانك أن تترك بحواسك شيئا وتشير إليه بإصبعك قائلا : « هذا هو المسمى بكذا ( المقطع مثلا ) وهو موصوف بالصفات التي تجعل منه جبلا » ؛ وكذلك تعرف معنى « شرق » ( في قولنا يقع شرق القاهرة ) إذا كان في إمكانك تمييز هذا النوع من العلاقة المكانية بين الأشياء ، وأيضا تعرف معنى « القاهرة » إذا كنت تستطيع الإدراك الحسى للمكونات التي يقال إنها تميز القاهرة بما عداها — إذن فهمك للعبارة الوصفية موقوف حتما على خبراتك الحسية المباشرة .

معرفة الأشياء بالوصف لا سبيل إليها بغير إمكان تحليل الأوصاف إلى معروقات مباشرة تقع لنا في خبراتنا ؛ « فأقول عنه إنه معرفة بالوصف يمكن تحويله في النهاية إلى معرفة بالاتصال المباشر »<sup>(١)</sup> « فالبدأ الأساسى في نظرية المعرفة ، ذلك المبدأ الذى رُكن إليه في تحليلنا للقضايا المشتملة على عبارات وصفية ، هو هذا : أى قضية يمكننا فهم معناها لا بد أن تتألف بجميع أجزائها من مكونات نعرفها بالاتصال المباشر »<sup>(٢)</sup> « ... وذلك لأن أى جزء في أية قضية ، لا يكون مما تتصل به اتصالا مباشرا ، مستحيل علينا فهمه »<sup>(٣)</sup> .

إن كثيرا جدا من العبارات الميتافيزيقية ، مثل « النفس خالدة » و « العقل جوهر روحانى » و « المطلق ليست له في الزمان بداية أو نهاية » الخ الخ ، قائم على

(١) Russell, Problems of Philosophy : ص ٩١ .

(٢) المكان نفسه من المرجع نفسه .

(٣) Russell, Proc. of Aristotelian Society, 1911 : ص ١٢٨ .

افتراض أن العبارة الوصفية تعمل عمل اسم العلم ، من حيث إنها تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم هذه بين الأشياء المحسوسة ، افترضوا وجودها وجوداً ذهنياً ؛ فالميتافيزيقا إن هي في حقيقة الأمر إلا « نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة ( أو العامة ) رموز للإشارة »<sup>(١)</sup> ( مثل « هذا » و « ذلك » مما يقترب عليه حتماً وجود الأشياء المشار إليها ) .

### ( ب ) نظريته في الذاتات<sup>(٢)</sup>

#### ٩

رأينا في تحليلنا للعبارات الوصفية ، أن من أهم النتائج التي أدى إليها ذلك التحليل ، هو أن العبارة الوصفية رمز ناقص ، أعني أنها رمز لا يصلح للتعريف وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له معنى في عالم الأشياء الواقعة ؛ فالعبارة الوصفية الآتية : « مؤلف الإلياذة » رمز ناقص بمعنى أنك إذا طالبت بتعريف لها ، كان لا بد لمن يقدم التعريف أن يضمنها في جملة تسميتها ، ثم يعرف الجملة بأسرها ؛ كأن يقول « مؤلف الإلياذة هو هوميروس » ثم يحال هذه الجملة إلى القضايا الثلاث — كما فعل « رسل » في جملة « مؤلف ويثولي كان اسكتلنديا » — ، والقضايا الثلاث في هذه الحالة هي : (١) شخص واحد على الأقل كتب الإلياذة . (٢) شخص واحد على الأقل كتب الإلياذة . (٣) أيا من كان كاتب الإلياذة فهو هوميروس ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن هذه العبارة الوصفية رمز ناقص ، بمعنى ثان ، وهو أنه لا يتحتم أن يكون

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٦١ .

(٢) هذه النظرية هي في أساسها نفس النظرية التي أسلفنا شرحها عند الكلام على العبارة الوصفية العامة ، لكن أفردنا لها جزءاً خاصاً لأن « رسل » أفرد لها فصلاً كثيرة من كتبه المختلفة .



هناك شخص حقيقى تاريخى اسمه هومر ، أى أنه لا يجوز لنا أن نفترض وجود  
السمى على أساس وجود اسمه ، مادام هذا الاسم عبارة وصفية .

وسؤالنا الآن هو : هل نجد فى أسماء الفئات ما وجدناه فى العبارات الوصفية  
من نتائج ؟ إذا كان أمامنا اسم لفئة ، مثل « سكان مدينة القاهرة » و « النمل »  
و « أبناء الأغنياء » الخ ، أفيمكن أن يكون اسم الفئة هذا هو أيضاً رمز ناقص ، بمعنى أن  
تعريفه مستحيل وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له مسميات فى الواقع ،  
وأنا نستطيع حين نحلل الجملة التى يرد فيها اسم لفئة أن ننتهى إلى تحليل نستفى  
فيه عن الجزء الذى هو موضع التحليل مع احتفاظنا بمعنى الجملة التى يحلها ؟

يجيب « رسل » على هذه الأسئلة بالإيجاب ؛ غير أنه يلاحظ فى بحثه للموضوع  
صعاباً ومشكلات ، يتغلب عليها تدريجاً فى كتبه المختلفة التى عالج فيها الموضوع  
فلقد تناول الموضوع بالبحث أول ما تناوله ، فى كتاب « أصول الرياضة »<sup>(١)</sup>  
وهناك ألغى نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن لاسم الفئة مدلولين : مدلولاً يفسره  
بمسمياته الكثيرة ، ومدلولاً آخر يفسره بالصفة الواحدة المشتركة بين تلك  
المسميات الكثيرة .

فتلك كلمة « أعداد » ما مدلولها الخارجى ؟ لها مدلولان ، فيمكن اعتبارها  
رمزاً دالاً على مجموعة كبيرة من الأعضاء ، وهى الأعداد المختلفة ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ،  
الخ ، كما يمكن اعتبارها رمزاً دالاً على شىء واحد فقط ، وهذا الشىء الواحد هو  
الصفة المشتركة التى تشترك فيها تلك الأعداد كلها اشتراكاً أجاز لنا اعتبارها أعضاء  
لمجموعة واحدة — أو بعبارة المنطق التقليدى ، نقول إن اسم الفئة له مدلولان :  
مدلول يتمثل فى ما صدقته ، ومدلول يتمثل فى مفهومه — أما متى نفهم من اسم  
الفئة مدلوله الأول ، ومتى نفهم منه مدلوله الثانى ، فيتوقف على السياق الذى يرد  
فيه ؛ فإذا قلت مثلاً « القردة للقيمة فى حديقة الحيوان بالقاهرة مستوردة من

أواسط أفريقيا « كان مدلول اسم الفئة هنا ( القردة المقيمة... إلخ ) دالاً على أفراد المجموعة ؛ أما إذا قلت « القردة للقيمة في حديقة الحيوان بالقاهرة ليست من آكلة اللحوم » كان اسم الفئة في هذه الحالة دالاً على الصفة المشتركة بين أفراد الفئة ، لا على الأفراد نفسها باعتبارها كثرة .

لكن « رسل » لم يلبث أن واجهته للشكالات إزاء هذا الرأي في اسم الفئة فثلاً ماذا نقول في الفئة الفارغة ؟ وماذا نقول في الفئة ذات العضو الواحد <sup>(١)</sup> ؟ فبارة « الجبال الذهبية » اسم لفئة لا وجود لأفرادها ، إذ ليس هنالك في العالم الواقع جبال من ذهب ، وإذن فهو اسم لفئة فارغة ؛ وعندئذ نكون إزاء اسم لفئة إن دل على صفة معينة ، فهو لا يدل على أفراد ؛ أعني أنه يفقد إحدى الدلائل اللتين سبقت الإشارة إليهما في تحليل أسماء الفئات — وكذلك الحال في الاسم الدال على فئة ليس فيها إلا عضو واحد ، مثل « الكواكب التابعة للأرض » فليس هنالك في هذه الفئة إلا القمر ؛ وعندئذ أيضاً نجد أنفسنا إزاء اسم لفئة لا تنطبق عليه الأوصاف التي أسلفناها لأسماء الفئات ، إذ قلنا إن اسم الفئة يدل من ناحية على أفراد كثيرة هي أعضاء الفئة ، ومن ناحية أخرى يدل على صفة واحدة هي المشتركة بين تلك الأفراد الكثيرة ؛ فما نحن أولاء ، نرى أنفسنا أمام اسم لفئة لا يدل على أفراد كثيرة ، بل يدل على فرد واحد .

فهل نحل هذا الإشكال بقولنا إن اسم الفئة دال على معنى واحد فقط ، أي أنه رمز يرمز إلى كائن واحد ؟ لكننا إن قلنا ذلك وقمنا في تناقض ، لأن هذا الكائن الواحد الذي يرمز له اسم الفئة ، يكون كثيراً وواحداً في آن معاً ، فهو كثير عندما ننظر إلى اسم الفئة من ناحية تسميته لأفراد الفئة ، وهو واحد حين ننظر إليه من ناحية تسميته للصفة المشتركة بين تلك الأفراد .

ونترك كتاب « أصول الرياضة » الذي لم يستطع فيه رسل أن يقطع برأى

(١) راجع شرح الفئة الفارغة والفئة ذات العضو الواحد في كتابي « المنطق الوهمي » .

واضح في موضوع الفئات ؛ وننتقل إلى كتابه الرئيسى التالى ، وهو « برنكيا ماثماتيكا »<sup>(١)</sup> ( أى أصول الرياضة ) فقرأ قد خطا فيه الخطوة الخامسة في تحليله لاسم الفئة ، إذ جعله بمثابة دالة قضية<sup>(٢)</sup> ، وبهذا يتطلب على كثير من المشكلات الناشئة في شأنه ؛ فثلا اسم الفئة « سكان مدينة القاهرة » تحليله هو دالة القضية « س ساكن في مدينة القاهرة » ولك بالطبع أن تضع مكان « س » أى متغير آخر ، ص ، ط ، ع الخ ؛ فدالة القضية إذن تنفع المجال للأفراد الكثيرين الداخلين في الفئة موضوع البحث ، وفي الوقت نفسه لا تنفل الصفة المشتركة بين هؤلاء الأفراد<sup>(٣)</sup> ؛ أى أنها تواجه الطالبين معاً : الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى ؛ إذ أن هذين الجانبين هما الطابع الأساسى الذى يطبع اسم الفئة ويميزه .

## ١٠

وماذا يفيدنا هذا التحليل في هدسنا للعبارات اللغوية ؟ النقطة الهامة لنا هى أن اسم الفئة — كالعبارة الوصفية — رمز ناقص ، أى أنه رمز بغير رمز له ؛ فعبارة مثل « أبناء الأغنياء » أو مثل « طلبة كلية الآداب » ليست تُسمى كأنها بعينه ، تستطيع أن تمسكه فثلا هذا هو « أبناء الأغنياء » أو ذلك هو « طلبة كلية الآداب » إنما أنت في هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة ، إذ أنت بمثابة من يقول : « س فرد من أبناء الأغنياء » أو « س فرد من طلبة كلية الآداب » ؛ ومعنى ذلك أن هذه العبارة ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم ذى معنى نصدقه أو نكذبه إلا إذا وجدنا الفرد الذى نضع اسمه مكان « س » ، كأن نقول مثلاً : « إبراهيم محمد ثابت طالب من طلبة كلية

(١) Principia Mathematica : الجزء الأول من ٧١ .

(٢) راجع شرح دالة القضية في كتابى للنطق الومضى .

(٣) Russell, Introduction to Mathematical Philosophy : الفصل ١٧ .

الآداب » — عندئذ فقط يتاح لنا أن نرجع إلى العالم الواقع انرى إن كان هذا الكلام صادقاً أو كاذباً ، وعندئذ فقط يصبح الكلام ذا معنى محدد مفهوم .

أما إن ظلت العبارة على صورتها الأصلية ، اسماً لفئة ، فستظل بغير معنى قائم بذاته ، لأنها ستظل رمزاً ناقصاً ؛ وخذ الآن هذا المثل الآتى — لأنه يوضح نوع المباحث التى تبحث فيها الميتافيزيقا — « العقول الإنسانية ليست من طبيعة الأشياء المادية » فما هنا اسم لفئة ، هو « العقول الإنسانية » كان هناك جماعة من أفراد تصوروا مجتمعاً فى طائفة واحدة ، ونطلق عليها طائفة العقول الإنسانية ، كقولنا — مثلاً « الخيول العربية » و « الكتب الإنجليزية » وهكذا ؛ أليس من البداهة الأولية أننا لا يجوز لنا أن نبحث فى القضية القائلة بأن العقول الإنسانية كذا وكذا ، قبل أن نعرف على وجه التحديد ما هى أفراد هذه الجماعة التى نريد الحكم عليها ؟

ملتبق على هذه الفئة نتيجة التحليل التى انتهينا إليها ، نجد أن « العقول الإنسانية » دالة قضية ، هى « س عقل إنسانى » ، ولا تتحول الدالة إلى قضية كاملة إلا إذا وجدنا فرداً جزئياً محله محل « س » ، فإذا وجدنا ، أمكننا أن ننمضى فى تحقيق الزعم الأول . بأن هذا الفرد الذى وجدناه ، والذى هو واحد من جماعة العقول الإنسانية ، ليس من طبيعة المادة ؛ لأننا عندئذ سنجد شيئاً بين أيدينا وأمام أبصارنا يمكن وضعه موضع البحث ، لئلا نرى هل هو كالأشياء المادية الأخرى من خشب ونحاس وما إليهما ، أم أنه يختلف عنها .

لكننا من جهة أخرى إذا ما عثرنا على هذا الفرد الذى يملأ مكان الرمز « س » ؛ فقد عثرنا على شيء — كما قلت — نتناوله بأيدينا ونراه بأبصارنا أو نسمعه بأذاننا ، وإذن فهو من الأشياء المادية التى تُلمس وتُرى وتُسمع ؛ فجرد عثورنا على أى مثل يحقق لنا دالة القضية هو فى ذاته دليل على تناقض

العبارة الأصلية ؛ إذ مجرد عثورنا على مدلول « س » بين الأشياء ، هو في ذاته دليل على أنه من طبيعة الأشياء المادية .

وماذا لو بحثنا عن مدلول « رمز » « س » فلم نجد ؟ عندئذ تظل الصيغة دالة قضية ، ذات فجوة فارغة ، ولا يصح وصفها بصدق أو كذب ؛ لأنها تحدثنا عن « مجهول » ( هو الرمز « س » ) أو قل إنها لا تحدثنا عن « شيء » إطلاقاً ، إلا إذا كان لهذا المجهول معلوم يحل محله ، فتتحول الدالة بذلك إلى قضية يمكن مناقشتها وتحقيقها .

فلنذكر جيداً أن أسماء الفئات — كالعبارات الوصفية — رموز ناقصة ؛ ولنذكر جيداً أنها لا يتحتم لجرد وجودها أن يكون لها مسميات ، فتؤخذ كرنا هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا ونحن نقرأ أقوال الميتافيزيقيين عن « النفس » و « العقل » و « الجمال » و « الخير » الخ ، لكان أول ما نطالب به — لكي نفهم أقوالهم تلك — هو الأفراد الواقعية التي نضعها مكان المجهولات في دالات القضايا قبل أن ندعمهم بمضون في الحديث ؛ ولو طالبناهم بذلك لأسقط في أيديهم لأنهم في معظم الحالات لا يتحدثون عن « أفراد » وقعت لهم في خبراتهم ، بل يقولون « كلاماً » ، ثم يتخيلون أن الكلام مقابلات واقعية ، ثم يبنون « كلاماً » على « كلام » وهم يتوهمون أنهم يصفون « أشياء » .

فمجادلة الميتافيزيقيين الذين يتحدثون عن كائنات غير واقعة في مجال الحس ، لا تكون على أساس مناقشة « نظرياتهم » ومحاولة إبطالها « بنظريات » سواها ؛ بل تكون مجادلهم بتحليل كلامهم نفسه ، لنبين لهم أن العبارات التي ينطقون بها ، هي في ذاتها — لو حللناها — دليل على أنها لا تدل على شيء .

## (ح) نظرية الأنماط المنطقية

١١

هذه نظرية قال عنها « رسل » حين بحثها لأول مرة في كتابه « أصول  
الرياضة » إنها « محاولة اجتهدية تمهيدية ... تتطلب كثيراً من التعديل قبل أن  
تستطيع التغلب على جميع المشكلات [ التي تصادفها في ميدان بحثها ] »<sup>(١)</sup> ثم  
يعود فيقول شيئاً كهذا حين يعود إلى أبحاث النظرية نفسها بعد ما يقرب من عشرين  
عاماً في كتاب آخر له هو « تمهيد للفلسفة الرياضية » إذ يقول في هذا الكتاب  
عنها « إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مهوشة غامضة »<sup>(٢)</sup> — لكن  
ذلك لا يدل على أنها قليلة الشأن هيئة الخطر ، إنما يدل على أنها بحاجة إلى تضافر  
المجهودات من المناطق المعاصرين لتجلية خواصها ، لعلها تزيد من الضوء الذي  
تلقيه على كثير من المشكلات الفلسفية المتعملة ، التي تشغل الفلاسفة المتأفزين ،  
مع أنها في حقيقة أمرها ليست إلا غموضاً وارثاً كما في طريقة التعبير .

وهناك خلاصة مبسطة لنظرية الأنماط المنطقية :

أنت تعلم أن دالة القضية هي الصيغة المحتوية على رمز مجهول ، حتى إذا  
ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم تحولت الدالة إلى قضية ؛ فقولنا « س إنسان »  
دالة قضية ، أما إذا وضعت اسم العقاد مكان « س » بحيث تحولت العبارة إلى  
« العقاد إنسان » أصبحت قضية ، وجاز لنا مراجعتها على الواقع لمعرفة صدقها  
أو كذبها في تصوير ذلك الواقع .

لكن الرمز الذي يكون في دالة القضية ، لا يجوز لنا أن نستبدل به أى معلوم  
كما نشاء ، بل هنالك طائفة من الأشياء هي وحدها التي يجوز لنا أن ننتقي من

(١) Principles of Mathematics ص ٢٣٠ .

(٢) Introduction to Mathematical Philosophy ص ١٣٠ .

بينها شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز « س » في دالة القضية ، بحيث تتحول الدالة إلى قضية مفهومة ذات معنى ؛ ومدى دائرة الأشياء التي يجوز أن نتق منها بديلاً للرمز « س » ، هو تلك الأشياء التي إذا وضع اسم أحدها ، أصبحت القضية الناشئة إما صادقة أو كاذبة ؛ أما الأشياء التي لا يجوز أن نضع واحداً منها مكان الرمز « س » فهي تلك التي إذا وضعنا اسم أحدها ، أصبحت العبارة كلاماً فارغاً من المعنى .

وإذن فنحن إذ نريد استبدال معلوم بمجهول ، أعني حين نريد أن نضع اسم شيء معين مكان الرمز « س » في دالة القضية ، لتصبح قضية ، فإننا نجد أنفسنا إزاء حالة من ثلاث حالات ممكنة : (١) فإما أن نستبدل بالمجهول معلوماً يحصل القضية صادقة . (٢) وإما أن نستبدل بالمجهول معلوماً يجعل القضية كاذبة . (٣) وإما أن نستبدل بالمجهول معلوماً يجعل العبارة كلاماً فارغاً من المعنى .

ففي دالة القضية « س إنسان » ، إذا وضعنا مكان « س » اسم العقاد ، بحيث أصبحت العبارة « العقاد إنسان » فإننا نحصل بذلك على قضية صادقة ؛ وإذا وضعنا مكان « س » اسماً لأحد أفراد النوريلا ، ولنفرض مثلاً أننا أطلقنا اسم « شيتا » على فرد معين من أفراد النوريلا ، فقلنا « شيتا إنسان » كانت القضية الناشئة قضية كاذبة ، أما إذا وضعنا مكان الرمز « س » اسماً لشيء ليس بين طائفة الأفراد التي يصلح وصفها بكلمة إنسان — صدقاً أو كذباً<sup>(١)</sup> — فقلنا مثلاً « التفضيلة إنسان » كانت العبارة كلاماً بغير معنى .

(١) يفرق « رسل » بين نطاق الصدق ونطاق الدلالة المفهومة ، فجلل الصادقة جزء من الجلل ذوات الدلالة المفهومة ، لكن ما كل ذي دلالة مفهومة صادق ، فالكلام قد يكون ذا دلالة مفهومة ، لكنه مع ذلك كاذب ، فقول مثلاً إن  $2 + 2 = 3$  ذو دلالة مفهومة لكنه غير صحيح ، وكلا هذين النطاقين مما يخله النطق ، إذ يكفي النطق من العبارة أن تكون ذا دلالة مفهومة ، وأما التمييز بين صدقها وكذبها ، فيقع على عاتق العالم الذي من شأنه أن يمارن العبارة الكلامية بالواقع ليرى إن كانت تصوره أو لا تصوره — أما الذي لا يخله النطق فهو العبارة الفارغة من المعنى ، التي لا يجوز وصفها بصدق أو كذب (راجع أصول الرياضة ، ص ٥٢٣) .

ولكى نجتنب الوقوع في النوع الثالث من العبارات ، وهى العبارات الخالية من المعنى ، حاول « رسل » أن يضع القواعد التى تضبط استخدام دالات القضايا ؛ ومن هذه القواعد تتألف نظرية الأنماط المنطقية .

والنمط المنطقى هو مجموعة الأشياء التى لو أخذنا منها واحداً لنضع اسمه مكان رمز الجبهول فى دالة القضية ، أصبح لدينا بذلك قضية ذات دلالة مفهومة — سواء كانت صادقة أو كاذبة ؛ بعبارة أخرى النمط المنطقى هو « المدى »<sup>(١)</sup> الذى تصلح كل « قيمه »<sup>(٢)</sup> لدالة القضية التى أمامنا ، بحيث تجعلها قضية صادقة أو قضية كاذبة .

وقد تكون المجموعة التى تصلح لانتقائها من بين أعضائها ما نضعه مكان الرمز فى دالة القضية ، مجموعة من أفراد ؛ فنلّا فى دالة القضية « س طالب فى قسم الفلسفة » كل قيمة نضعها مكان « س » لا بد أن تكون اسماً لقرء معين من الناس ( وقد تكون القضية المتكونة بعد ذلك صادقة أو كاذبة ) وإذن فالنمط المنطقى هنا هو أفراد ؛ أى أننا نتكلم فى مستوى لا يصبح فيه الكلام ذا معنى إلا إذا جعلنا موضوع حديثنا فرداً معيناً .

وقد لا تكون المجموعة التى نختار من بين أعضائها واحداً لنضعه مكان الرمز فى دالة القضية ، مجموعة من الأفراد ، كما فى الفقرة السابقة ، بل قد تكون مجموعة من فئات ؛ فقسم الفلسفة فئة من أفراد ، وقسم التاريخ فئة من أفراد ، وقسم اللغة العربية فئة من أفراد ؛ أما « كلية الآداب » ففئة تندرج تحتها فئات ؛ ولذلك نقول عنها إنها فئة من فئات .

---

(١) اسمه بالانجليزية range .

(٢) نحن هنا نستخدم مصطلحات معروفة فى الرياضيات ، فإذا كان الرمز س فى صيغة رياضية يرمز لى العدد ٣ مثلاً ، فلّا إن ٣ هى قيمة س وكذلك فى المنطق الرمزى ، نطلق كلمة قيمة value ، ( ومعها قيم ) على الاسم الذى نضعه مكان الرمز فى دالة القضية لتتحول إلى قضية قسم « المقاد » هو قيمة س إذا ما وضعناه مكانها فى الدالة « س إنسان » لتصبح « المقاد إنسان » .



وقد نملو درجة ، بحيث يصبح الاسم الذى أماننا دالا على فئة من فئات الفئات ، مثل كلمة « الجامعة » فهذه تندرج تحتها فئات كبرى هى السكليات المختلفة ، ثم كل فئة من هذه الفئات تندرج تحتها فئات صغرى هى الأقسام المختلفة فى كل كلية على حدة ، ثم كل فئة من هذه الفئات الصغرى تندرج تحتها أفراد .

على أننا لا بد فى هذا الموضع أن ننبه إلى نقطة هامة ، وهى تحديد كلمة « فرد » — فهذه الكلمة لا يريد بها فى المنطق ذلك الجزء الذى لا يمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ؛ بل الأمر هنا نسبي يتعاقب بالسياق ؛ « فالفرد » هو ما أنوى أن أجعله فى حديثي « موضوعاً » أصفه بالصفات المختلفة ، وأربطه مع غيره بالعلاقات المختلفة ؛ هذا يكون فى اعتباري فرداً مهما يكن تقسيمه ممكناً ؛ « فالقاهرة » فرد واحد ، ما دمت سأصفها بصفات معينة كأن أقول « القاهرة عاصمة مصر » أو « القاهرة مدينة حارة فى الصيف » أو ما دمت سأربطها مع غيرها بملاقات ، كأن أقول « القاهرة شرق النيل » و « القاهرة أكبر من طنطا » وهكذا — والله هو أننى إذا ما جعلت شيئاً ما « فرداً » وجب أن يظل فى اعتباري فرداً من أول السياق إلى آخره ، فلا يجوز أن أبدأ حديثي باعتباره فرداً ، ثم أنحول فى وسط الحديث عن هذا المعنى إلى معنى آخر هو اعتباره مكوّناً من أفراد كثيرة .

والاسم الواحد قد نجمله فرداً فى سياق ، وفئة فى سياق آخر ؛ « فالجامعة » اسم لعدد فى سياق ، واسم لفئة فى سياق آخر ، فإذا قلت مثلاً « أرسلت الجامعة خطاباً إلى وزارة المعارف » كان اعتباري لها هو أنها فرد ، وإذا قلت « إن الجامعة قوامها عشرون ألف طالب » كان اعتباري لها هو أنها فئة .

ولا أظننى بحاجة إلى تذكيرك بأن الاسم الدال على فرد واحد يكون بمثابة اسم العلم ، وأما الاسم الدال على مجموعة أفراد فقد أطلقنا عليه اسم الفئة ، ولقد أسلفنا لك تحايلاً لأنواع الأسماء الدالة على أفراد والأسماء الدالة على فئات .

١٢

نعمود فنكرر أن الكلمة الواحدة في السياق الواحد ، يجب أن يكون لها اعتبار واحد من حيث حسابها فرداً أو فئة ، أو بعبارة أخرى يجب أن تظل الكلمة الواحدة طول السياق منتمية إلى نمط واحد ؛ فإذا كانت الكلمة من نمط « فئات الفئات » فلا يجوز أن نتحدث عنها كأعما هي من نمط « فئات الأفراد » .

فأفرض بعد هذا أن كلمة « إنسان » قد أوردناها في سياق معين على أنها فئة لأفراد ، هم فلان وفلان وفلان إلى آخر أفراد البشر ؛ فإن كلمة « إنسان » في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية ( راجع ماقلناه في الفئات ) هي « س إنسان » وتكون القيم التي تصلح أن توضع مكان « س » هي أسماء أفراد الناس ، كقولنا « سقراط إنسان » و « المقاد إنسان » الخ .

ثم افرض كذلك أنني أريد أن أصف فئة « الإنسان » بأن أفرادها « عاقلون » ، فإذا قلت « الإنسان عاقل » كان لابد لي أن أفهم هذه العبارة على أنها دالة قضية ، صيغتها هي : « س إنسان وهو عاقل » ، على أن القيم التي تملأ دالة القضية هنا أيضاً هي أسماء أفراد الناس ، فنقول « سقراط إنسان وهو عاقل » و « المقاد إنسان وهو عاقل » الخ — أما إذا ظننت أن « عاقل » تصف « إنسان » فإني أكون بمثابة من خلط بين نمط ونمط آخر ؛ فما يصلح في السياق الواحد لنمط ما ، لا يصلح لنمط سواء ؛ وها هنا صفة « عاقل » جاءت لتصف أفراداً ، فلا يجوز بعد ذلك أن أنقلها من دائرة الأفراد إلى دائرة الفئات ، وإلا وقعت في تناقض وخلط .

وبعبارة اصطلاحية نقول إن دالة القضية لا تصلح هي نفسها أن تكون قيمة لنفسها ، يعني أنه إذا كان لدى دالة قضية « س إنسان » فلا يجوز أن أجعل هذه الدالة نفسها هي المعلوم الذي يوضع مكان « س » ، بل ينبغي أن

يكون مجال القيم من نمط أدنى درجة ، وهو في هذه الحالة نمط الأفراد .  
هل تذكر ما قاله أفلاطون في المثل ؟ ألم يقل إن الأسماء الكلية — مثل  
« إنسان » — تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ؟ ففنده أن « الإنسان »  
بصفة عامة موجود في عالم الواقع ، كما أن المقاد موجود في عالم الواقع ؛ فإذا قلت  
له : لكنى لا أرى بين الناس « إنسانا » بصفة عامة ؛ بل إن جميع من أراهم  
من الناس أفراد ، ذوو صفات معينة مخصصة ، فهذا الفرد من الناس — مثلا —  
متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتى جنيه لجاره ؛ فأين هذه الصفات المخصصة  
المعينة من « الإنسان » العام الذى لا يكون له من الصفات إلا « الجوهر » ؟  
أقول إنك لو سألت أفلاطون : أين هذا « الإنسان » العام فإنه يجيبك بأنه  
موجود ، لا في هذا العالم الأرضى ، عالم الجزئيات المادية المتغيرة ، بل في عالم  
عُلوى ، هو عالم المثل الثابتة الأزلية الخالدة .

ولعلك تذكر الآن موضع الخطأ عند أفلاطون ومصدره ؛ فهو يخلط بين  
الأنماط ، والكلمة التى تكون اسماً لفئة في سياق ما ، يجعلها في نفس السياق اسماً  
لفرد واحد ، إذ هو لا يمانع في أن يقول « سقراط إنسان » ، على اعتبار أن  
« إنسان » فئة من أفراد بينهم سقراط وغيره ؛ ثم يعود فيقول إن « الإنسان »  
اسم لفرد مثالى واحد — وبالطبع لا فرق بين أن يجعل سقراط هذا الفرد المثالى في  
الأرض أو في السماء ، فيكفى أنه قد تصوره فرداً ، بعد أن جمعه فئة من أفراد .  
وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الأخطاء عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ، بسبب  
خلطهم الأنماط الكلامية بعضها في بعض .

### ١٣

إذا تحدثنا عن فئات ، وجب أن نراعى بكل دقة ما يصح أن يكون أعضاء  
في تلك الفئات ، إذ لن يكون لكلامنا معنى ، إذا نحن أردنا أن نتحدث عن فئة  
من طراز معين ، فصرقنا الحديث إلى أعضاء فئة من طراز آخر ؛ لأن نمط الفئة

يحدده نمط أعضائها ؛ فئات الدرجة الأولى — الدنيا — أعضاؤها أفراد ، وفئات الدرجة الثانية أعضاؤها فئات ، وفئات الدرجة الثالثة أعضاؤها فئات لفئات وهكذا فإن كان لدينا دالة قضية ، بها مجهول « س » وجب أن نستوثق جيداً أن المعلوم الذى نحله محل الرمز « س » هو من النمط الذى يحمل للقضية معنى ؛ ولا يجوز أبداً أن نستخدم دالة القضية التى أمامنا قيمة للمجهولها — كما أسلفنا القول — ولا أن نستخدم دالة أخرى من نمطها قيمة لذلك المجهول .

خذ هذا المثال التقليدى المشهور فى كتب المنطق ؛ قصة الرجل الأفرىلى<sup>(١)</sup> الذى قال عن أهل بلده إقريطش ( جزيرة كريت ) إنهم جميعاً كذابون ، لكن القائل نفسه هو أحد سكان بلده ، وإذن فهو كذاب ، وقوله هذا كاذب وإذن فنقيضه صادق ، وهو أن أهل إقريطش صادقون ، والقائل واحد منهم ، إذن فهو صادق ، وإذن فقوله الأول بأن أهل إقريطش كذابون قول صادق — فمن ذلك يتبين أن ذلك القول الأول قد وصفناه بالكذب وبالصدق معاً ، وهذا تناقض ، ومن ثم يكون الإشكال الذى نتحدث عنه كتب المنطق بمناسبة هذه القصة .

فأين مصدر الخطأ هنا ؟ مصدره هو أننا جعلنا دالة القضية قيمة لنفسها ؛ فالقول الأصلى الذى قاله الرجل عن أهل بلده ، وهو أنهم كذابون ، يمكن تحليله إلى دالة القضية الآتية : « س عبارة قلها رجل من أهل إقريطش ، فهى عبارة كاذبة » — فإذا أحلنا هذا القول نفسه مكان « س » كنا بمثابة من جعل دالة القضية قيمة للمجهولها ، وهو ما حرمتاه ، لك أن تضع مكان « س » أى قول آخر مما يقوله أهل إقريطش إلا هذا القول ، لأنه هو الدالة ، أو الصورة الفارغة أو القالب الذى أعد لغيره كي يوضع فيه ، أما القالب نفسه فلا يُصَبُّ فى نفسه .

---

(١) اسمه Epimenides ، وتلك كثيراً ما تسمى للمشكلة بمشكلة إپمنديز ، أو مشكلة الكذاب .

إذا لم نراع هذا المبدأ ، نشأ ما يسميه « وايتهد » و « رسل » — في كتاب البرنكيا — « مجموعات غير شروعة » ، أى أننا نعتبر مجموعة ما ليس بمجموعة إطلاقاً ، ثم نمضى في الحديث على هذا الأساس فيكون الخطأ .

إن من مبادئ المذهب الوضعى المنطقى أن يفرق بين القضية التحليلية ( كقضايا الرياضة ) والقضية التركيبية ( كقضايا العلوم الطبيعية ) ليجعل لكل منهما معياراً للصدق يختلف عن معيار الأخرى ؛ فإذا لم تكن الجملة تحليلية ولا تركيبية ، قلنا عنها إنها كلام فارغ من المعنى ، لا يخضع لمعايير الصدق في صورته . . . . . فها هنا ترى كثيراً من الناقدين يتوجهون بالنقد الآتى إلى المذهب الوضعى المنطقى ؛ يقولون : لكن قولكم هذا نفسه ما هو ؟ التحليل هو كقضايا الرياضة أم تركيبى كقضايا العلوم الطبيعية ؟ إنه لا هذا ولا ذاك ، وإذن فهو بحكم مبدئكم نفسه كلام فارغ من المعنى ، وإنا لنعجب أن نرى بين القائلين بمثل هذا الاعتراض الأستاذ « پوپر » وهو المنطقى النابه ؛ إذ يقول فى ذلك ما يأتى : إن قول الوضعيين المنطقيين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التى تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية وتلك التى تعبر عن الرياضة والمنطق — هذا القول فى حد ذاته لا هو يعبر عن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية ، ولا هو من قضايا الرياضة أو المنطق ، وإذن فما أشبهه بمشكلة الكذاب [ يقصد مشكلة إيمنديز التى ذكرناها تـوا ]<sup>(١)</sup> .

ومصدر خطأ هؤلاء الناقدين هو أنهم يضمون دالة القضية معلوماً لجهول نفسها ، كما شرحنا فى المثل السابق ، وهو ما لا يجوز ، لأنه يتضمن خلطاً فى الأنماط المنطقية إذ نضع نمطاً من القول مكان نمط آخر — ولزيادة التوضيح ، افرض أن أمامك على الصحيفة عشرين جملة مكتوبة باللغة الإنجليزية ، فقلت عنها جملة عربية هى :

---

Popper, K. R., What Can Logic do for Philosophy ? (Arist. (١)  
Soc. Supp. Vol. XXII, P.143)

« كل الجدل على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » ثم تقدم لك فائد بقوله :  
لكن جملتك الإضافية هذه ليست مكتوبة بالإنجليزية ، فإذا أنت قائل له ؟  
ستقول له بالكلام اليبوس المؤلف : إن هذه الجملة العربية تحكم على غيرها ولا تحكم  
على نفسها ؛ وهذا نفسه ما نحن قائلوه الآن بلغة الاصطلاح المنطقي عند « رسل »  
وهو أن دالة القضية لا يجوز أن تكون قيمة لمجهول نفسها ؛ أو بصورة أخرى ،  
إنه إذا اقتضى مجهول ما في دالة قضية قيمة من نمط معين ، فلا يجوز أن نضع  
قيمة له من نمط آخر .

إن جملتك العربية التي أضفتها لتصف سائر الجدل ، فقلت فيها « كل الجدل  
على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » هي تعميم لأفراد ؛ لكنها هي نفسها من نمط  
آخر ، لأنها دالة على فئة ، وليست فرداً من الأفراد ؛ فإذا كانت الدالة هي : « س  
جملة مكتوبة بالإنجليزية » فالقيمة التي ينتظر أن تملأ مكان « س » هي فرد ؛ ولو  
وَضَمْنَا القيمة فئة ، خلطنا بين الأنماط المنطقية ، ووقعنا في الخطأ .

ونلخص الموقف السالف فنقول : إذا كانت لدينا مجموعة من مفردات  
جملتها في فئة واحدة ، فلا يجوز أن نعتبر الفئة كأنما هي عضو بين سائر المفردات  
الأعضاء ؛ فتلا إذا جمعت القضايا المنطقية كلها في حكم واحد (أى في فئة واحدة)  
وقلت عنها هذه العبارة الآتية : « كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة » فلا  
يجوز بعد ذلك أن أقول عن هذه العبارة الأخيرة نفسها إنها قضية من القضايا التي  
تكون إما صادقة أو كاذبة ، وإلا فلو فعلت ذلك ، كنت كمن ينظر إليها نظرته  
إلى أية قضية أخرى مما تجتمع فيها من قضايا .

وما مؤدى هذا الكلام ؟ مؤداه أنه لا يجوز التحدث عن هذه العبارة  
الكلية : « كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة » وكل حديث عنها هو  
من قبيل الكلام الفارغ من المعنى ؛ إذ ماذا عساك قائل فيها مادام محرماً عليك  
منذ البداية أن تعنها حتى بمجرد كونها صادقة أو كاذبة ؟ إنك تتحدث عن حكم

من الأحكام إذا جاز لك أن تناقش صدقه ، أما إذا لم يجوز لك ذلك ، فقد امتنعت كل سبيل أمامك للكلام المفيد .

إننا إذا أضفنا الرمز الدال على المجموعة كلها ، إلى أفراد المجموعة ، تكون لنا بذلك ما يسميه « وابتد » و « رسل » « مجموعة غير مشروعة » أى أنها ليست مجموعة بالمعنى المفهوم لسائر المجموعات ، وذلك يقتضى استحالة أن نقول شيئاً عن « كل أعضائها » ؛ خذ هذا التل للآنى — وهو مأخوذ من كتاب البرنكيا — « كان نابليون كل خصائص الرجل العظيم » فهل هذا القول نفسه صفة من الصفات التى يتصف بها نابليون ، فتكون فى مستوى واحد مع بقية صفاته مثل الشجاعة وبعد النظر الخ التى يتحلى بها القائد العظيم ؟ كلا لأنها صفة من نمط أعلى من سائر الصفات ، بل قل إنها ليست صفة على الإطلاق — إنما هى عبارة تجمع سائر الصفات فى فئة ، فلا يجوز لنا أن نعد الفئة المتجمعة فرداً من أفرادها كأى عضو آخر ؛ فإن جاز لك أن تتحدث عن شجاعة نابليون ، أو عن بعد نظره ، فلا يجوز لك أن تتحدث عن « كل صفاته » جملة واحدة ، لسبب بسيط ، وهو أن « كل الصفات » ليس صفة من الصفات ؛ إنه رمز يجمع بقية الرموز ، لكنه هو نفسه لا يرمز فى العالم الواقع إلى شئ .

وننتقل من هذا التل إلى مثل شبيه به عميق الأثر فى الفلسفة الميتافيزيقية التأملية التى نعمل على محوها وهدمها ؛ فكم من فيلسوف يحدّثك عن « الوجود » حين يقصد « بالوجود » كل الموجودات جملة واحدة ؛ أرايت الآن كيف يحى كل كلام عن « الوجود » كله دفعة واحدة ، كلاماً فارغاً بغير معنى ؟ لأن « الوجود » تعميم لفردات ، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كأنه واحد منها ، لأنه من نمط أعلى من نطها ؛ فإما يجوز أن تحكم به على كل فرد على حدة ، لا يجوز أن تحكم به هو نفسه على مجموعها كأنه هو الآخر فرد منها .

وبعبارة اصطلاحية أسلفناها لك مراراً فيما مضى ، نقول إن أية عبارة

تتحدث عن « الوجود » هي عبارة فارغة لا تجوز منطقياً ، لأنها استخدمت دالة القضية قيمة « المجهول نفسها » ؛ فاحكم بما شئت على هذا الكائن أو على ذلك ، لأنه سيكون في استطاعتنا عندئذ أن تراجع حكمك على الكائن الفرد الذي تحكم عليه ، لنرى إن كنت قد أصبت أم أخطأت ؛ لكن لا تحكم على مجموعة الكائنات كلها كأنها كائن واحد ، لأن المراجعة عندئذ نستحيل علينا ، وبالتالي لا يكون كلامك من الكلام المقبول المفهوم في شيء ؛ إنه لا يكون كذباً فحسب بل يكون كلاماً فارغاً من المعنى .

الكلام الفارغ منطقياً هو الذي يحمل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ فلو كانت دالة القضية هي : « س إنسان » فلا تكون القضية المستحدثة ذات معنى إلا إذا اخترنا للرمز « س » قيمة من نمط معين ، هو نمط الأفراد ، فنقول « المقاد إنسان » ؛ لكن الكلام يكون فارغاً بالمعنى المنطقي إذا وضعنا مكان الرمز « س » قيمة من نمط آخر ، فنقول مثلاً « الحكمة إنسان » أو « الناس إنسان » .

وإذا كانت دالة القضية هي « س كثير » فإن العبارة التكوينية تكون فارغة من المعنى لو وضعنا اسم « المقاد » قيمة للرمز « س » فنقول « المقاد كثير » لكنها تصبح ذات معنى لو قلنا « الناس كثير » ؛ لأن القيمة المطلوبة هنا — على خلاف المثل السابق — لا بد أن تكون فئة لا فرداً واحداً . . . وهكذا نرى لكل دالة — أعني لكل سياق — نمطاً يصلح وأعطائاً لا تصلح ؛ والخلط في ذلك مدعاة إلى الخطأ .

إننا نكرر هنا ما قلناه في موضع سابق ، وهو أن مهاجمة الميتافيزيقا التأملية لا تكون بمناقشة « نظرياتها » ، إذ لا « نظرية » هناك تناقش ، بل المهاجمة تكون بتحليل عباراتها ، لبيان خلائها من المعنى .



ونعود إلى مثل « الوجود » ، فلو قال فيلسوف مثالي : « الوجود واحد » فيكفيك الرد عليه أن تحمل له هذه العبارة نفسها ، تحليلًا يكشف عن حقيقة تركيبها ، وعندئذ سيري ملك أنها لا تحمل معنى ، وبالتالي لا تعبر عن « نظرية » كائنة ما كانت ... لأن دالة القضية « س واحد » يحتاج رمزها « س » إلى قيمة من الأشياء التي تُعَدُّ بالواحد ، أعني تحتاج إلى شيء من نطاق « الأفراد » كي تصبح قضية مفهومة ؛ أما إذا أحلت محل الرمز « س » فئة ، فقد قضت من نمط إلى نمط آخر ؛ وقد أسلفنا القول بأن الكلام الفارغ منطقيًا هو الذي يجعل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ إن كلمة « الوجود » تساوي « كل الموجودات » وإن جاز لك أن تحكم على كل موجود على حدة ، فلا يجوز أن تحكم على « كل الموجودات » ؛ لأن العبارة التي تبدأ بقولنا « كل الموجودات » هي عبارة تعم أحكامًا كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات وهي فرادی ؛ أي أنها تلخيص لأحكام سبق الحكم بها على مفردات ؛ فلا ينبغي أن تكون هي بدورها موضوع حكم ، ولو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع في الخطأ ، بل لتجاوزنا حدود الخطأ إلى حيث الكلام الخالي من المعنى .

إن لأفلاطون عبارة مجيبة في محاوره « بارمنيدس » يقول فيها ما ملخصه إنه إذا كان هناك العدد ١ ، إذن فالعدد ١ له وجود ؛ لكن العدد ١ وصفة الوجود ليسا متطابقين تطابقًا ذاتيًا يجعلهما شيئًا واحدًا بذاته ، وإذن فهما اثنان ، وإذن فهناك العدد ٢ ، وإذا ضممتما العدد ٢ إلى العدد ١ وإلى صفة الوجود كان لنا بذلك مجموعة عددها ثلاثة وهكذا وهكذا تستطيع أن تمضي في مثل هذا التفكير حتى يتكامل لديك ما شئت من أعداد . ويقول « رسل » تطبيقًا على هذا التفكير الأفلاطوني إنه فاسد بما فيه من أغاليط ، من ذلك « أن كلمة الوجود ليست بذات معنى محدد ، أضف إلى ذلك أنه حتى لو اخترع لها معنى محدد ، لوجدنا أن ليس

للأعداد وجود — لأن الأعداد في حقيقة أسرها « تصورات منطقية »<sup>(١)</sup> .  
إن القارىء لكثير جداً مما كتبه الفلاسفة الميتافيزيقيون ، أو أراد محاسبة  
هؤلاء الفلاسفة على المعاني الدقيقة التي ينبئ أن تكون لكل كلمة وكل عبارة ،  
لهش دهشة بالغة مما يتحول إليه معظم ما كتبوه ، إذ أنه سرعان ما يتحول في  
ضوء التحليل إلى كلام لا دلالة له ولا معنى .

---

(١) Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٣٨ .

## الفصل السابع

### (٣) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند رودلف كارناب

١

« عملنا هو التحليل المنطقي لا الفلسفة » — هكذا يقول كارناب في تقديمه لمجموعة « وحدة العلم »<sup>(١)</sup>.

والفلسفة التي يبرأ منها « كارناب » هي الميتافيزيقا ، بالمعنى الذي يحمل الميتافيزيقا بحثاً في أشياء لا تقع في مجال الحس ، مثل « الشيء في ذاته » و « المطلق » و « المثل الأفلاطونية » و « العلة الأولى للعالم » و « المدم » و « القيم الأخلاقية والجمالية » وما إلى ذلك<sup>(٢)</sup>.

غير أن « كارناب » إن تبرأ من الاشتغال بالفلسفة بهذا المعنى الميتافيزيقي ، فلا ضير عنده من قبول كلمة « الفلسفة » على شريطة أن تفهم الكلمة بمعنى التحليلات المنطقية للعبارات اللغوية « فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المادية للميتافيزيقا ، يتبين له أن جميع المشكلات الفلسفية بمعناها الحقيقي إن هي إلا تحليلات لتركيبات لغوية »<sup>(٣)</sup> ولما كانت التركيبات اللغوية التي تعنى الفلسفة بتحليلها ، هي في الأغلب ما نقوله العلوم المختلفة من قضايا ، أمكن أن نقول عن الفلسفة إنها منطق العلوم ، أي تحليل القضايا العلمية تحليلاً يبرز طريقة تركيبها وصوره بنائها ، ليتضح معناها .

(١) Carnap, Rudolf, The Unity of Science : ص ٢٩ .

(٢) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٧٨ .

(٣) نفس المرجع السابق : ص ٢٨٠ .

فليست الفلسفة منافسة للعلوم في موضوعات بحثها ، بل هي تخدم تلك العلوم بتوضيح قضاياها ؛ ومعنى ذلك أنه إذا كان علم العلوم هو أن تقول أقوالا عدة في وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها ، فعمل الفلسفة هو البحث في منطق تلك الأقوال العلمية لتحيلة غامضها ؛ فلم الحيوان — مثلا — يبحث في الحيوانات نفسها من حيث خصائصها وعلاقاتها ببعضها ببعض ، وعلاقاتها بما ليس حيوانا ، الخ ، وأما الفلسفة في هذه الحالة فهيتها تحليل العبارات التي قيلت في الحيوان<sup>(١)</sup> — ولقد رأى « ونجشتين » في الفلسفة هذا الرأى نفسه ، إذ قال إن « العمل الفلسفى هو في جوهره توضيحات » ، فليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عددا من القضايا [ التى تصف الأشياء ] بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة<sup>(٢)</sup> ؛ وتعليقا على قول « ونجشتين » هذا ، يقول « كارناب » : « إنى أوافق ونجشتين على أن منطق العلم ( أى الفلسفة ) ليست له جمل خاصة به ، إذ ينصب كلامه كله على طريقة تركيب الجمل التى قالها العلم ؛ وإذن فنطق العلم ( = الفلسفة ) لا تنضيف إلى ميادين العلوم ميدانا جديدا »<sup>(٣)</sup> .

وهذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم — القائمة على أساس أن العلم قضاياها تصف الظواهر الطبيعية وصفا مباشرا ، وفلسفة العلم قوامها البحث في قضايا العلم من حيث هي تعبيرات لغوية — أقول إن هذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم هي التى أخذ بها الأستاذ « آبر » إذ قال فى فصل عقده لشرح فلسفة العلم ما يلى : « الكتاب العلمى يتألف فى جوهره من عبارات ، والكثرة الغالبة من هذه العبارات تتحدث عن أشياء ... لكنك يغلب أن تجد فيه كذلك عبارات ... [ لا تصف أشياء ] بل تفسر طريقة استعمال ألفاظ معينة ، أو تعلق على العلاقة المنطقية القائمة بين عبارات أخرى واردة فى الكتاب ، كأن تقرر عبارة ما بأن نظريتين مختلفتين

(١) المرجع السابق منه : ص ٢٧٧ .

(٢) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus : ص ٧٦ .

(٣) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٨٤ .

متعارضتان أو غير متعارضتين ، أو أن مجموعة من العبارات تأنى لتشهد بصدق مجموعة أخرى ، فهذه العبارات التي لا تشير إشارة مباشرة إلى مادة العلم الذي هو موضوع البحث ، بل تشير إلى مدركاته [ الواردة في الجمل التي تصف الأشياء وصفا مباشرا ] ، أو تشير إلى عبارات أخرى ، يمكن القول عنها بأنها ... هي فلسفة العلم <sup>(١)</sup> .

إذن قائمة التي تضطلع بها الفلسفة عند الوضعيين المنطقيين ، ومن بينهم « كارناب » الذي تحدثك الآن عنه ، هي التحليل — تحليل أية عبارة مما يقوله الناس بصفة عامة ، وتحليل العبارات المعنى بصفة خاصة ، وفي رأيهم ألا شأن للفلسفة بالعالم وما فيه من أشياء لأن ذلك من عمل العلماء ، كل عالم في المجال الذي اختص به وتخصص فيه ، فكما يقول « جون وزدَم » في عبارة مختصرة يصف بها الفلسفة اليوم : « لأن تنفلسف معناه أن تحلل » <sup>(٢)</sup> .

## ٢

ولعل أبرز طابع يميز العمل الذي أداه « كارناب » في مجال التحليل هو <sup>(٣)</sup> الله بالسميوطيقا — أو علم الرموز — فقد أنفق في ميدانه شطرا كبيرا من جهده ، ووضع فيه المؤلفات الفنية ، التي تحتاج دراستها إلى تخصص وانقطاع ؛ إذ لم يعد أسر « الفلسفة » — باعتبارها تحليلا من هذا الطراز الرمزي المعقد الدقيق — صفحات تقرأها وأنت مسترخ على كرسيك ، تأخذ منها ما تشاء وتدع ما تشاء .

والسميوطيقا — أو علم الرموز — تنقسم ثلاثة أقسام ؛ هي :

---

(١) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought) : ص ٢  
in the 20 th Century, ed. by A. E. Heath)

(٢) Wisdom, J., Psyche : مجلد ١٣ ، ص ١٦٦ .

(٣) Semiotics ، وأقترح تملها بلغة « سميوطيقا » لنحفظ بطايعها الأصل .

١ — البراجماتيقا<sup>(١)</sup> ، وهي تبحث في التكلم نفسه باعتباره أداة الكلام .

٢ — السمانطيقا<sup>(٢)</sup> ، وهي البحث في مدلولات الألفاظ .

٣ — السنطاطيقا<sup>(٣)</sup> ، وهي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث

تركيبها وتكوينها ، بغض النظر عن التكلم وبغض النظر أيضا عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات .

وسنعرض لك الآن كل قسم من هذه الأقسام في كلمة موجزة نشرحه :

#### ١ — البراجماتيقا .

من أمثلة البحث البراجماتيق في الرموز وطرائق استخدامها ، التحليل النفسي للعمليات التي يؤديها الجهاز العصبي والتي تزودها أعضاء الكلام كاللسان والأحبال الصوتية والحنجرة ؛ نيم التحليل السيكولوجي للعلاقات التي تربط بين عملية الكلام — وهي ضرب من سلوك الإنسان — وبين سائر ضروب السلوك ، نيم الدراسة السيكولوجية أيضا للمفاهيم كيف تختلف لفظ الواحد عند مختلف الأشخاص الذين يستخدمون ذلك اللفظ ؛ نيم الدراسات البشرية والاجتماعية لاختلاف المجموعات البشرية — كالأمم المختلفة ، والأقباء المختلفة ، والأعمار المختلفة ، والطبقات الاجتماعية المختلفة ، واختلاف الجنسين : سائا العال الرجال والنساء ، وما إلى ذلك ، في عادات الكلام ، إذ من الواضح أن طبائع هؤلاء في طرائق التعبير ليست سواء .

فالبراجماتيقا هي — كما نرى — للبحث في الرموز اللغوية وهي ما تزال

محصورة في الإنسان الذي يستخدمها ، أعنى البحث فيها وهي لا تزال صورة من

(١) Pragmatics وقد آثرت ترجمتها بلنظة « براجماتيقا » ليكون استعمالها متبيرا

من استعمال هذه الكلمة نفسها حين يقصد بها « مذهب القرائح » .

(٢) Semantics

(٣) Syntax ، وكان يمكن أن ترجمها بمباردة « البناء اللفظي » لكنني أفضل

« السنطاطيقا » .

صور السلوك البشرى ، بغض النظر عن مدلولات تلك الرموز ، فنحن ها هنا نبحث في عادات بشرية وطبائع ، كأننا نبحث — مثلاً — في طرائق الناس المختلفة في الأكل ولبس الثياب .

— وأهم ما يهمنا نحن من البحث البراجماتيقي لغة ، هو تعبيرها عن « عقائد » قائلها ، لأنك إن قلت جملة لتصف بها أسراً واقعاً ، كانت العلاقة بين الجملة ومدلولها الخارجى علاقة سمانطيقية ، أما إن قلتها لا لتصف شيئاً فى الخارج ، بل لتعبر عن اعتقاد معين لديك ، فالعلاقة هنا بين الجملة وبين الاعتقاد الداخلى الذى جاءت الجملة لتعبر عنه ، هى علاقة براجماتيقيه ، إذ هى عندئذ علاقة بين الجملة وبين حالة عقلية ، أو ميل شخصى عند قائلها ، والجملة الواحدة يقولها متكلمون مختلفون ، قد تعبر عن حالات عقلية مختلفة — مع أن مدلولها الخارجى واحد دائماً — ذلك لأن شخصين قد يقولان جملة معينة ، حين يقصد أولهما إلى قول الصدق ، على حين يقصد الآخر إلى قول الكذب ، فنستدّز تكون الجملة بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الأول ، مختلفة عنها بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الثانى<sup>(١)</sup> .

### ٣ .

#### ٢ — السمانطيقا :

كان أول ما أتجه إليه « كارناب » من ميادين البحث ، هو الدراسة « السمانطيقية المنطقية » وحدها ، أعنى الدراسة التى تمنى بتحديد العلاقات التى تقوم بين الكلمة وسائر الكلمات التى تشترك معها فى بناء الجملة الواحدة ، إذ البحث « السمانطيقى » ينصرف إلى البناء المنطقى للغة دون الالتفات إلى ما وراء هذه الألفاظ اللغوية من مدلولات خارج التكلم أو داخله ، وأما وصفنا للبحث

السنطاطيقى الذى قام به « كارناب » فى أول مراحلہ ، بأنه كان « منطقياً » — إذ أسميناه بالسنطاطيقية المنطقية — فنقصده إلى القول بأن « كارناب » لم يُعَنِّ بالتركيب اللفظى للغة معينة بذاتها — كاللغة الإنجليزية أو الفرنسية مثلاً — بل حاول أن يبحث التركيب الرمزى العام ، الذى تشترك فيه أية لغة كأنه ما كانت ، كأنما أراد بذلك أن يقول إن اللغة مهما تكن ، لابد منطقياً أن تنجى عباراتها مركبة على الصورة الثلاثية والصورة الثلاثية ، لى تصاح أداة لفهام .

— لكن « كارناب » لم يلبث أن وسع ميدان البحث فى اتجاهين آخرين ، بحيث أصبحت اتجاهات بحثه ثلاثة ، إذ راح يبحث فى اللغة من حيث مدلولات الألفاظ والعباريات ، ثم راح يبحثها كذلك من حيث علاقة العبارة بقاتلها ، وإذن فلم يمد بحثه مقصوراً على بحث العبارة القنوية من حيث كيفية بنائها كما كانت الحال عند المرحلة الأولى من حياته العلمية ، بل جاوز ذلك إلى مداولات اللغة من جهة ، وإلى ارتباطها بالنسكلم من جهة أخرى .

[والأرجح أن « مورس »<sup>(١)</sup> كان أول من دعا إلى توسيع نطاق البحث القنوى المنطقى فى هذين الاتجاهين الجديدين ، إذ يقول إن « الرمز » يكون دائماً ذا علاقات ثلاث :

- (١) فهو متعلق أولاً بالشخص الذى يستخدمه ليرمز به إلى شىء ما .
- (٢) وهو متعلق ثانياً بالشىء الذى يرمز إليه .
- (٣) وهو متعلق ثالثاً بالرموز الأخرى التى قد تشترك معه فى بناء صيغة أو عبارة — وهذه العلاقات الثلاث يطابقها ميادين ثلاثة فى البحث ، هى على التوالى : (١) البراجماتيقا ، (٢) السمانطيقا ، (٣) السنطاطيقا .

---

(١) هو عالم المنطق الأمريكى C. W. Morris فى بحث له عنوانه :  
Foundations of the Theory of Signs



وما اللغة إلا مثل من أمثلة الرموز ، فالبحث فيها — إذن — لا بد أن يتناول هذه الميادين الثلاثة إذا أريد له أن يكون وافياً شاملاً

ومن هنا انجبه « كارناب » وجهته الجديدة في بحثه اللغوي المنطقي ، فبعد أن كان قاصراً على بحث العلاقة القائمة بين الرمز اللغوي وغيره من الرموز التي تشترك معه في عبارة ما ( وهذا هو السنتاطيقا ) ، أخذ يوسع من نطاق بحثه إلى حيث يتناول الفرعين الآخرين ، وهما « السمانطيقا » و « البراجماتيقا » فهو يقول في كتابه « المدخل إلى السمانطيقا » : [ « إننى الآن أرى كثيراً من الأبحاث والتحليلات السابقة غير كاملة — ولو أنها صحيحة — ولا بد من إنعامها بتحليل سمانطيقى يقابلها ؛ إذ أن مجال الفلسفة النظرية لم يبد متصوفاً على السنتاطيقا ، بل إنه كذلك يشمل كل تحليل آخر لغة ، بما في ذلك السنتاطيقا والسمانطيقا ، بل ربما يشمل البراجماتيقا أيضاً <sup>(١)</sup> » ] .

[ ويقول الأستاذ « كورنفورث » عن هذا التطور في البحث عند « كارناب » ما يلي : « لقد نجح كارناب بآدى ذى بدء في تناوله فلسفة اللغة [ من حيث تكوين عباراتها ] متجاهلاً تجاهلاً تاماً أن الكلمات التي يبحثها معان ؛ أما الآن فلم يعد يقتصر على بحث القواعد التي تنحكم في البناء الصورى للغة ، بل أضاف إلى ذلك محاولة أخرى ، هي البحث في القواعد التي تحمّل للعبارات معنى ؛ فبتناؤه الفلسفى قوامه قواعد يزعم أنها تنطبق انطباقاً عاماً وضرورياً على أية لغة كأنفة ما كانت ؛ وإذا فهمت هذه القواعد ، فقد فهمت طريقة استخدام اللغة على الوجه الصحيح ، وبالتالي فقد عرفت كيف تجنب الأخطاء الناشئة عن سوء استخدام اللغة <sup>(٢)</sup> » ] .

وما دام « كارناب » لا يريد يبيحه أن يقتصر على هذه اللغة المينة أو تلك

(١) Carnap, R., An Introduction to Semantics : ص ٣٩ .

(٢) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ٨٤ .

بل يريد له أن يكون عاماً وضرورياً ، ينطبق على أية لغة تصلح للثقافة ، فلا بد أن يجوز في تجريدات صرف ، لأنه لا يتناول لغة قائمة بذاتها ، بل يتناول لغة مجردة ، ومن ثم اتجه ناقدوه إلى التقليل من شأن عمله ، بأن وصفوه بأنه شبيه باسكولائية المصور الواسع ؛ [ فجوهر طريقته الفلسفية هو أن يحول الفلسفة إلى أبحاث اسكولائية خاصة ببناء وقواعد شيء ليس بذى وجود حقيقى ، وأغنى به اللغة بصفة عامة ، فلا شأن لها بأية لغة حقيقية ، ولا بالحياة أو المجتمع ]<sup>(١)</sup> .

والحق أن « كارناب » يفرق منذ بداية بحثه السيانطيق<sup>(٢)</sup> بين ما يسميه « السيانطيقا الوصفية »<sup>(٣)</sup> ، وما يسميه « السيانطيقا المجردة »<sup>(٤)</sup> ؛ أما الأولى تتناول اللغات التي وجدت فعلاً ، والتي تم بها الثقافة فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك — سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى وانقرض — وهذه الدراسة كأي دراسة تجريبية أخرى ، إن هي إلا بحث في كائن موجود نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه ؛ وهذه الدراسة التجريبية للغة هي أقرب إلى « البراجماتيقا » منها إلى « السيانطيقا » بمعناها الصحيح ؛ لأنها تبحث في الرموز القنوية بالنسبة إلى طائفة من الناس يستخدمونها فعلاً ، أو استخدموها فعلاً في زمن مضى ؛ فالسيانطيقا الوصفية تتناول من اللغة ألقاظها ونحوها وصرفها الخ .

وأما « السيانطيقا المجردة » — وهي موضع الاهتمام والعناية عند كارناب — فهي التي لا تتعلق بلغة معينة بذاتها ، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة للثقافة ؛ وإذن فهي بحث منطقي لا تجريبي ؛ فكم أن في بحثه للسنانطيقا قد انصرف إلى الجانب المنطقي منها ، بمعنى أنه لم يقف عند تحليل البناء القنوي للغة معينة ، بل أراد أن يحلل البناء الرمزي لأية لغة يمكن تصورها

(١) نفس المرجع السابق : ص ٦٨ .

(٢) راجع كتابه An Introduction to Semantics .

(٣) Descriptive Semantics .

(٤) Pure Semantics .

أداة للتفاهم ؛ فكذلك هو الآن مهم بالجانب المنطقي للسانطق ،  
والبحث الممانطيق ، يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ ، كما يتناول  
البحث في معنى الصدق ، والبحث في الاستنباط المنطقي ، أى كيف نستنبط  
قضية صادقة من أخرى صادقة .

### {

ولكى نبحث في كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ ، ينبغي أولاً أن نفرق بين  
نوعين من الكلام ، أو نوعين من اللغة ، يسميهما « كارتاب » على التوالي :  
« بلغة الأشياء »<sup>(١)</sup> و « لغة الشرح »<sup>(٢)</sup> — فلهذا الحديث العادية هي « لغة  
أشياء » أى أن الناس يستخدمونها ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا  
عنها ، كما يقول المتكلم لسامعه : « الكتاب على المنضدة » ؛ وأما إذا تحدثنا عن  
هذه اللغة نفسها ، كأن أقول مثلاً عن اللغة العربية « إن ألفاظها لا تخرج عن  
أن تكون اسماء أو فعلاً أو حرفاً » كانت هذه اللغة الجديدة « لغة شارحة » أو إن  
شئت قل إنها لغة لغة للأشياء التي من أجل وصفها والحديث عنها خلقت  
اللغة بمعناها الأول .

« فإذا كنا نبحث ونحلل ونصف لغة ما ( ولنرمز لها بالرمز « ل<sub>١</sub> » ) فإننا  
بحاجة إلى لغة أخرى ( ولنرمز لها بالرمز « ل<sub>٢</sub> » ) نصوغ فيها نتائج بحثنا في  
« ل<sub>١</sub> » ، أو نصوغ فيها قواعد استخدام « ل<sub>١</sub> » — في هذه الحالة نسمى  
« ل<sub>٢</sub> » — لغة الأشياء ، ونسمى « ل<sub>٢</sub> » لغة الشرح ... فلو كنا نصف  
بالإنجليزية التركيب النحوي للغة الألمانية الحديثة أو اللغة الفرنسية الحديثة ، أو إذا

(١) Object Language

(٢) meta-language ، والترجمة الحرفية لهذه العبارة هي : « ما وراء اللغة »  
واللفصود بها لغة نتحدث عن لغة أخرى ، وقد فضلت أن أسميها بالعربية « لغة الشرح »  
أى اللغة التي تشرح بها لغة أخرى ، فإذا شرحت اللغة الإنجليزية باللغة العربية — مثلاً —  
كانت اللغة العربية في هذه الحالة « لغة شارحة » .

كنا نصف التطور التاريخي لصور الكلام ، أو نحلل المؤلفات الأدبية في هاتين  
اللغتين ، عندئذ تكون الألمانية والفرنسية بالنسبة لبحثنا اتقى الأشياء ، وتكون  
الإنجليزية لغة الشرح ؛ وكل لغة كائنة ما كانت يمكن اتخاذها لغة أشياء ، وكل  
لغة فيها تعبيرات صالحة لوصف معالم اللغات يمكن اتخاذها لغة شارحة ؛ وقد تكون  
اللغة الواحدة لغة أشياء ولغة شرح في آن واحد ؛ مثال ذلك حين نتحدث  
بالإنجليزية عن النحو الإنجليزي أو الأدب الإنجليزي الخ<sup>(١)</sup> .

والسماطيقا من حيث هو بحث في دلالات الألفاظ والعبارات على معانيها ،  
يشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء إلى لغة شارحة ؛ وبعبارة أبسط ،  
السماطيقا هي دراسة معاني العبارات اللغوية ؛ وإذن فيجوز السماطيقا هو دلالة  
اللفظ على مسماه ؛ وهذه الدلالة إن هي إلا علاقة قائمة بين اللفظ وبين شيء آخر  
مرموز له . يقع خارج حدود اللغة ؛ فكلمة المتأدي تدل على شخص بين  
الناس معين بصفات خاصة . وواضح أن هذا الشخص المشار إليه ، ليس كلمة من  
كلمات اللغة ، إنما هو شيء في عالم الأشياء — فالسماطيقا إذن هو ربط العلاقة  
الدلالية بين الكلمة أو العبارة وبين الشيء أو الحادثة المشار إليها في عالم خارج  
عن حدود اللغة بكل ما فيها من كلمات وعبارات .

فإذا أردنا بناء لغة محددة الدلالات ، جعلنا رمزا خاصا لكل مسمى على  
حدة ؛ ولما كانت المسميات — أي الأشياء — ثلاثة أقسام : أفراد ، صفات  
تصف الأفراد ، وعلاقات تربط كل فرد بغيره من الأفراد ؛ أمكن أن نتصور  
رموز لغتنا مقسمة إلى مجموعات ثلاث على النحو الآتي :

س<sub>١</sub> ، س<sub>٢</sub> ، س<sub>٣</sub> ، س<sub>٤</sub> ، س<sub>٥</sub> ، س<sub>٦</sub> ، س<sub>٧</sub> ، س<sub>٨</sub> ، س<sub>٩</sub> ، س<sub>١٠</sub> ، س<sub>١١</sub> ، س<sub>١٢</sub> ، س<sub>١٣</sub> ، س<sub>١٤</sub> ، س<sub>١٥</sub> ، س<sub>١٦</sub> ، س<sub>١٧</sub> ، س<sub>١٨</sub> ، س<sub>١٩</sub> ، س<sub>٢٠</sub> ، س<sub>٢١</sub> ، س<sub>٢٢</sub> ، س<sub>٢٣</sub> ، س<sub>٢٤</sub> ، س<sub>٢٥</sub> ، س<sub>٢٦</sub> ، س<sub>٢٧</sub> ، س<sub>٢٨</sub> ، س<sub>٢٩</sub> ، س<sub>٣٠</sub> ، س<sub>٣١</sub> ، س<sub>٣٢</sub> ، س<sub>٣٣</sub> ، س<sub>٣٤</sub> ، س<sub>٣٥</sub> ، س<sub>٣٦</sub> ، س<sub>٣٧</sub> ، س<sub>٣٨</sub> ، س<sub>٣٩</sub> ، س<sub>٤٠</sub> ، س<sub>٤١</sub> ، س<sub>٤٢</sub> ، س<sub>٤٣</sub> ، س<sub>٤٤</sub> ، س<sub>٤٥</sub> ، س<sub>٤٦</sub> ، س<sub>٤٧</sub> ، س<sub>٤٨</sub> ، س<sub>٤٩</sub> ، س<sub>٥٠</sub> ، س<sub>٥١</sub> ، س<sub>٥٢</sub> ، س<sub>٥٣</sub> ، س<sub>٥٤</sub> ، س<sub>٥٥</sub> ، س<sub>٥٦</sub> ، س<sub>٥٧</sub> ، س<sub>٥٨</sub> ، س<sub>٥٩</sub> ، س<sub>٦٠</sub> ، س<sub>٦١</sub> ، س<sub>٦٢</sub> ، س<sub>٦٣</sub> ، س<sub>٦٤</sub> ، س<sub>٦٥</sub> ، س<sub>٦٦</sub> ، س<sub>٦٧</sub> ، س<sub>٦٨</sub> ، س<sub>٦٩</sub> ، س<sub>٧٠</sub> ، س<sub>٧١</sub> ، س<sub>٧٢</sub> ، س<sub>٧٣</sub> ، س<sub>٧٤</sub> ، س<sub>٧٥</sub> ، س<sub>٧٦</sub> ، س<sub>٧٧</sub> ، س<sub>٧٨</sub> ، س<sub>٧٩</sub> ، س<sub>٨٠</sub> ، س<sub>٨١</sub> ، س<sub>٨٢</sub> ، س<sub>٨٣</sub> ، س<sub>٨٤</sub> ، س<sub>٨٥</sub> ، س<sub>٨٦</sub> ، س<sub>٨٧</sub> ، س<sub>٨٨</sub> ، س<sub>٨٩</sub> ، س<sub>٩٠</sub> ، س<sub>٩١</sub> ، س<sub>٩٢</sub> ، س<sub>٩٣</sub> ، س<sub>٩٤</sub> ، س<sub>٩٥</sub> ، س<sub>٩٦</sub> ، س<sub>٩٧</sub> ، س<sub>٩٨</sub> ، س<sub>٩٩</sub> ، س<sub>١٠٠</sub> ، س<sub>١٠١</sub> ، س<sub>١٠٢</sub> ، س<sub>١٠٣</sub> ، س<sub>١٠٤</sub> ، س<sub>١٠٥</sub> ، س<sub>١٠٦</sub> ، س<sub>١٠٧</sub> ، س<sub>١٠٨</sub> ، س<sub>١٠٩</sub> ، س<sub>١١٠</sub> ، س<sub>١١١</sub> ، س<sub>١١٢</sub> ، س<sub>١١٣</sub> ، س<sub>١١٤</sub> ، س<sub>١١٥</sub> ، س<sub>١١٦</sub> ، س<sub>١١٧</sub> ، س<sub>١١٨</sub> ، س<sub>١١٩</sub> ، س<sub>١٢٠</sub> ، س<sub>١٢١</sub> ، س<sub>١٢٢</sub> ، س<sub>١٢٣</sub> ، س<sub>١٢٤</sub> ، س<sub>١٢٥</sub> ، س<sub>١٢٦</sub> ، س<sub>١٢٧</sub> ، س<sub>١٢٨</sub> ، س<sub>١٢٩</sub> ، س<sub>١٣٠</sub> ، س<sub>١٣١</sub> ، س<sub>١٣٢</sub> ، س<sub>١٣٣</sub> ، س<sub>١٣٤</sub> ، س<sub>١٣٥</sub> ، س<sub>١٣٦</sub> ، س<sub>١٣٧</sub> ، س<sub>١٣٨</sub> ، س<sub>١٣٩</sub> ، س<sub>١٤٠</sub> ، س<sub>١٤١</sub> ، س<sub>١٤٢</sub> ، س<sub>١٤٣</sub> ، س<sub>١٤٤</sub> ، س<sub>١٤٥</sub> ، س<sub>١٤٦</sub> ، س<sub>١٤٧</sub> ، س<sub>١٤٨</sub> ، س<sub>١٤٩</sub> ، س<sub>١٥٠</sub> ، س<sub>١٥١</sub> ، س<sub>١٥٢</sub> ، س<sub>١٥٣</sub> ، س<sub>١٥٤</sub> ، س<sub>١٥٥</sub> ، س<sub>١٥٦</sub> ، س<sub>١٥٧</sub> ، س<sub>١٥٨</sub> ، س<sub>١٥٩</sub> ، س<sub>١٦٠</sub> ، س<sub>١٦١</sub> ، س<sub>١٦٢</sub> ، س<sub>١٦٣</sub> ، س<sub>١٦٤</sub> ، س<sub>١٦٥</sub> ، س<sub>١٦٦</sub> ، س<sub>١٦٧</sub> ، س<sub>١٦٨</sub> ، س<sub>١٦٩</sub> ، س<sub>١٧٠</sub> ، س<sub>١٧١</sub> ، س<sub>١٧٢</sub> ، س<sub>١٧٣</sub> ، س<sub>١٧٤</sub> ، س<sub>١٧٥</sub> ، س<sub>١٧٦</sub> ، س<sub>١٧٧</sub> ، س<sub>١٧٨</sub> ، س<sub>١٧٩</sub> ، س<sub>١٨٠</sub> ، س<sub>١٨١</sub> ، س<sub>١٨٢</sub> ، س<sub>١٨٣</sub> ، س<sub>١٨٤</sub> ، س<sub>١٨٥</sub> ، س<sub>١٨٦</sub> ، س<sub>١٨٧</sub> ، س<sub>١٨٨</sub> ، س<sub>١٨٩</sub> ، س<sub>١٩٠</sub> ، س<sub>١٩١</sub> ، س<sub>١٩٢</sub> ، س<sub>١٩٣</sub> ، س<sub>١٩٤</sub> ، س<sub>١٩٥</sub> ، س<sub>١٩٦</sub> ، س<sub>١٩٧</sub> ، س<sub>١٩٨</sub> ، س<sub>١٩٩</sub> ، س<sub>٢٠٠</sub> ، س<sub>٢٠١</sub> ، س<sub>٢٠٢</sub> ، س<sub>٢٠٣</sub> ، س<sub>٢٠٤</sub> ، س<sub>٢٠٥</sub> ، س<sub>٢٠٦</sub> ، س<sub>٢٠٧</sub> ، س<sub>٢٠٨</sub> ، س<sub>٢٠٩</sub> ، س<sub>٢١٠</sub> ، س<sub>٢١١</sub> ، س<sub>٢١٢</sub> ، س<sub>٢١٣</sub> ، س<sub>٢١٤</sub> ، س<sub>٢١٥</sub> ، س<sub>٢١٦</sub> ، س<sub>٢١٧</sub> ، س<sub>٢١٨</sub> ، س<sub>٢١٩</sub> ، س<sub>٢٢٠</sub> ، س<sub>٢٢١</sub> ، س<sub>٢٢٢</sub> ، س<sub>٢٢٣</sub> ، س<sub>٢٢٤</sub> ، س<sub>٢٢٥</sub> ، س<sub>٢٢٦</sub> ، س<sub>٢٢٧</sub> ، س<sub>٢٢٨</sub> ، س<sub>٢٢٩</sub> ، س<sub>٢٣٠</sub> ، س<sub>٢٣١</sub> ، س<sub>٢٣٢</sub> ، س<sub>٢٣٣</sub> ، س<sub>٢٣٤</sub> ، س<sub>٢٣٥</sub> ، س<sub>٢٣٦</sub> ، س<sub>٢٣٧</sub> ، س<sub>٢٣٨</sub> ، س<sub>٢٣٩</sub> ، س<sub>٢٤٠</sub> ، س<sub>٢٤١</sub> ، س<sub>٢٤٢</sub> ، س<sub>٢٤٣</sub> ، س<sub>٢٤٤</sub> ، س<sub>٢٤٥</sub> ، س<sub>٢٤٦</sub> ، س<sub>٢٤٧</sub> ، س<sub>٢٤٨</sub> ، س<sub>٢٤٩</sub> ، س<sub>٢٥٠</sub> ، س<sub>٢٥١</sub> ، س<sub>٢٥٢</sub> ، س<sub>٢٥٣</sub> ، س<sub>٢٥٤</sub> ، س<sub>٢٥٥</sub> ، س<sub>٢٥٦</sub> ، س<sub>٢٥٧</sub> ، س<sub>٢٥٨</sub> ، س<sub>٢٥٩</sub> ، س<sub>٢٦٠</sub> ، س<sub>٢٦١</sub> ، س<sub>٢٦٢</sub> ، س<sub>٢٦٣</sub> ، س<sub>٢٦٤</sub> ، س<sub>٢٦٥</sub> ، س<sub>٢٦٦</sub> ، س<sub>٢٦٧</sub> ، س<sub>٢٦٨</sub> ، س<sub>٢٦٩</sub> ، س<sub>٢٧٠</sub> ، س<sub>٢٧١</sub> ، س<sub>٢٧٢</sub> ، س<sub>٢٧٣</sub> ، س<sub>٢٧٤</sub> ، س<sub>٢٧٥</sub> ، س<sub>٢٧٦</sub> ، س<sub>٢٧٧</sub> ، س<sub>٢٧٨</sub> ، س<sub>٢٧٩</sub> ، س<sub>٢٨٠</sub> ، س<sub>٢٨١</sub> ، س<sub>٢٨٢</sub> ، س<sub>٢٨٣</sub> ، س<sub>٢٨٤</sub> ، س<sub>٢٨٥</sub> ، س<sub>٢٨٦</sub> ، س<sub>٢٨٧</sub> ، س<sub>٢٨٨</sub> ، س<sub>٢٨٩</sub> ، س<sub>٢٩٠</sub> ، س<sub>٢٩١</sub> ، س<sub>٢٩٢</sub> ، س<sub>٢٩٣</sub> ، س<sub>٢٩٤</sub> ، س<sub>٢٩٥</sub> ، س<sub>٢٩٦</sub> ، س<sub>٢٩٧</sub> ، س<sub>٢٩٨</sub> ، س<sub>٢٩٩</sub> ، س<sub>٣٠٠</sub> ، س<sub>٣٠١</sub> ، س<sub>٣٠٢</sub> ، س<sub>٣٠٣</sub> ، س<sub>٣٠٤</sub> ، س<sub>٣٠٥</sub> ، س<sub>٣٠٦</sub> ، س<sub>٣٠٧</sub> ، س<sub>٣٠٨</sub> ، س<sub>٣٠٩</sub> ، س<sub>٣١٠</sub> ، س<sub>٣١١</sub> ، س<sub>٣١٢</sub> ، س<sub>٣١٣</sub> ، س<sub>٣١٤</sub> ، س<sub>٣١٥</sub> ، س<sub>٣١٦</sub> ، س<sub>٣١٧</sub> ، س<sub>٣١٨</sub> ، س<sub>٣١٩</sub> ، س<sub>٣٢٠</sub> ، س<sub>٣٢١</sub> ، س<sub>٣٢٢</sub> ، س<sub>٣٢٣</sub> ، س<sub>٣٢٤</sub> ، س<sub>٣٢٥</sub> ، س<sub>٣٢٦</sub> ، س<sub>٣٢٧</sub> ، س<sub>٣٢٨</sub> ، س<sub>٣٢٩</sub> ، س<sub>٣٣٠</sub> ، س<sub>٣٣١</sub> ، س<sub>٣٣٢</sub> ، س<sub>٣٣٣</sub> ، س<sub>٣٣٤</sub> ، س<sub>٣٣٥</sub> ، س<sub>٣٣٦</sub> ، س<sub>٣٣٧</sub> ، س<sub>٣٣٨</sub> ، س<sub>٣٣٩</sub> ، س<sub>٣٤٠</sub> ، س<sub>٣٤١</sub> ، س<sub>٣٤٢</sub> ، س<sub>٣٤٣</sub> ، س<sub>٣٤٤</sub> ، س<sub>٣٤٥</sub> ، س<sub>٣٤٦</sub> ، س<sub>٣٤٧</sub> ، س<sub>٣٤٨</sub> ، س<sub>٣٤٩</sub> ، س<sub>٣٥٠</sub> ، س<sub>٣٥١</sub> ، س<sub>٣٥٢</sub> ، س<sub>٣٥٣</sub> ، س<sub>٣٥٤</sub> ، س<sub>٣٥٥</sub> ، س<sub>٣٥٦</sub> ، س<sub>٣٥٧</sub> ، س<sub>٣٥٨</sub> ، س<sub>٣٥٩</sub> ، س<sub>٣٦٠</sub> ، س<sub>٣٦١</sub> ، س<sub>٣٦٢</sub> ، س<sub>٣٦٣</sub> ، س<sub>٣٦٤</sub> ، س<sub>٣٦٥</sub> ، س<sub>٣٦٦</sub> ، س<sub>٣٦٧</sub> ، س<sub>٣٦٨</sub> ، س<sub>٣٦٩</sub> ، س<sub>٣٧٠</sub> ، س<sub>٣٧١</sub> ، س<sub>٣٧٢</sub> ، س<sub>٣٧٣</sub> ، س<sub>٣٧٤</sub> ، س<sub>٣٧٥</sub> ، س<sub>٣٧٦</sub> ، س<sub>٣٧٧</sub> ، س<sub>٣٧٨</sub> ، س<sub>٣٧٩</sub> ، س<sub>٣٨٠</sub> ، س<sub>٣٨١</sub> ، س<sub>٣٨٢</sub> ، س<sub>٣٨٣</sub> ، س<sub>٣٨٤</sub> ، س<sub>٣٨٥</sub> ، س<sub>٣٨٦</sub> ، س<sub>٣٨٧</sub> ، س<sub>٣٨٨</sub> ، س<sub>٣٨٩</sub> ، س<sub>٣٩٠</sub> ، س<sub>٣٩١</sub> ، س<sub>٣٩٢</sub> ، س<sub>٣٩٣</sub> ، س<sub>٣٩٤</sub> ، س<sub>٣٩٥</sub> ، س<sub>٣٩٦</sub> ، س<sub>٣٩٧</sub> ، س<sub>٣٩٨</sub> ، س<sub>٣٩٩</sub> ، س<sub>٤٠٠</sub> ، س<sub>٤٠١</sub> ، س<sub>٤٠٢</sub> ، س<sub>٤٠٣</sub> ، س<sub>٤٠٤</sub> ، س<sub>٤٠٥</sub> ، س<sub>٤٠٦</sub> ، س<sub>٤٠٧</sub> ، س<sub>٤٠٨</sub> ، س<sub>٤٠٩</sub> ، س<sub>٤١٠</sub> ، س<sub>٤١١</sub> ، س<sub>٤١٢</sub> ، س<sub>٤١٣</sub> ، س<sub>٤١٤</sub> ، س<sub>٤١٥</sub> ، س<sub>٤١٦</sub> ، س<sub>٤١٧</sub> ، س<sub>٤١٨</sub> ، س<sub>٤١٩</sub> ، س<sub>٤٢٠</sub> ، س<sub>٤٢١</sub> ، س<sub>٤٢٢</sub> ، س<sub>٤٢٣</sub> ، س<sub>٤٢٤</sub> ، س<sub>٤٢٥</sub> ، س<sub>٤٢٦</sub> ، س<sub>٤٢٧</sub> ، س<sub>٤٢٨</sub> ، س<sub>٤٢٩</sub> ، س<sub>٤٣٠</sub> ، س<sub>٤٣١</sub> ، س<sub>٤٣٢</sub> ، س<sub>٤٣٣</sub> ، س<sub>٤٣٤</sub> ، س<sub>٤٣٥</sub> ، س<sub>٤٣٦</sub> ، س<sub>٤٣٧</sub> ، س<sub>٤٣٨</sub> ، س<sub>٤٣٩</sub> ، س<sub>٤٤٠</sub> ، س<sub>٤٤١</sub> ، س<sub>٤٤٢</sub> ، س<sub>٤٤٣</sub> ، س<sub>٤٤٤</sub> ، س<sub>٤٤٥</sub> ، س<sub>٤٤٦</sub> ، س<sub>٤٤٧</sub> ، س<sub>٤٤٨</sub> ، س<sub>٤٤٩</sub> ، س<sub>٤٥٠</sub> ، س<sub>٤٥١</sub> ، س<sub>٤٥٢</sub> ، س<sub>٤٥٣</sub> ، س<sub>٤٥٤</sub> ، س<sub>٤٥٥</sub> ، س<sub>٤٥٦</sub> ، س<sub>٤٥٧</sub> ، س<sub>٤٥٨</sub> ، س<sub>٤٥٩</sub> ، س<sub>٤٦٠</sub> ، س<sub>٤٦١</sub> ، س<sub>٤٦٢</sub> ، س<sub>٤٦٣</sub> ، س<sub>٤٦٤</sub> ، س<sub>٤٦٥</sub> ، س<sub>٤٦٦</sub> ، س<sub>٤٦٧</sub> ، س<sub>٤٦٨</sub> ، س<sub>٤٦٩</sub> ، س<sub>٤٧٠</sub> ، س<sub>٤٧١</sub> ، س<sub>٤٧٢</sub> ، س<sub>٤٧٣</sub> ، س<sub>٤٧٤</sub> ، س<sub>٤٧٥</sub> ، س<sub>٤٧٦</sub> ، س<sub>٤٧٧</sub> ، س<sub>٤٧٨</sub> ، س<sub>٤٧٩</sub> ، س<sub>٤٨٠</sub> ، س<sub>٤٨١</sub> ، س<sub>٤٨٢</sub> ، س<sub>٤٨٣</sub> ، س<sub>٤٨٤</sub> ، س<sub>٤٨٥</sub> ، س<sub>٤٨٦</sub> ، س<sub>٤٨٧</sub> ، س<sub>٤٨٨</sub> ، س<sub>٤٨٩</sub> ، س<sub>٤٩٠</sub> ، س<sub>٤٩١</sub> ، س<sub>٤٩٢</sub> ، س<sub>٤٩٣</sub> ، س<sub>٤٩٤</sub> ، س<sub>٤٩٥</sub> ، س<sub>٤٩٦</sub> ، س<sub>٤٩٧</sub> ، س<sub>٤٩٨</sub> ، س<sub>٤٩٩</sub> ، س<sub>٥٠٠</sub> ، س<sub>٥٠١</sub> ، س<sub>٥٠٢</sub> ، س<sub>٥٠٣</sub> ، س<sub>٥٠٤</sub> ، س<sub>٥٠٥</sub> ، س<sub>٥٠٦</sub> ، س<sub>٥٠٧</sub> ، س<sub>٥٠٨</sub> ، س<sub>٥٠٩</sub> ، س<sub>٥١٠</sub> ، س<sub>٥١١</sub> ، س<sub>٥١٢</sub> ، س<sub>٥١٣</sub> ، س<sub>٥١٤</sub> ، س<sub>٥١٥</sub> ، س<sub>٥١٦</sub> ، س<sub>٥١٧</sub> ، س<sub>٥١٨</sub> ، س<sub>٥١٩</sub> ، س<sub>٥٢٠</sub> ، س<sub>٥٢١</sub> ، س<sub>٥٢٢</sub> ، س<sub>٥٢٣</sub> ، س<sub>٥٢٤</sub> ، س<sub>٥٢٥</sub> ، س<sub>٥٢٦</sub> ، س<sub>٥٢٧</sub> ، س<sub>٥٢٨</sub> ، س<sub>٥٢٩</sub> ، س<sub>٥٣٠</sub> ، س<sub>٥٣١</sub> ، س<sub>٥٣٢</sub> ، س<sub>٥٣٣</sub> ، س<sub>٥٣٤</sub> ، س<sub>٥٣٥</sub> ، س<sub>٥٣٦</sub> ، س<sub>٥٣٧</sub> ، س<sub>٥٣٨</sub> ، س<sub>٥٣٩</sub> ، س<sub>٥٤٠</sub> ، س<sub>٥٤١</sub> ، س<sub>٥٤٢</sub> ، س<sub>٥٤٣</sub> ، س<sub>٥٤٤</sub> ، س<sub>٥٤٥</sub> ، س<sub>٥٤٦</sub> ، س<sub>٥٤٧</sub> ، س<sub>٥٤٨</sub> ، س<sub>٥٤٩</sub> ، س<sub>٥٥٠</sub> ، س<sub>٥٥١</sub> ، س<sub>٥٥٢</sub> ، س<sub>٥٥٣</sub> ، س<sub>٥٥٤</sub> ، س<sub>٥٥٥</sub> ، س<sub>٥٥٦</sub> ، س<sub>٥٥٧</sub> ، س<sub>٥٥٨</sub> ، س<sub>٥٥٩</sub> ، س<sub>٥٦٠</sub> ، س<sub>٥٦١</sub> ، س<sub>٥٦٢</sub> ، س<sub>٥٦٣</sub> ، س<sub>٥٦٤</sub> ، س<sub>٥٦٥</sub> ، س<sub>٥٦٦</sub> ، س<sub>٥٦٧</sub> ، س<sub>٥٦٨</sub> ، س<sub>٥٦٩</sub> ، س<sub>٥٧٠</sub> ، س<sub>٥٧١</sub> ، س<sub>٥٧٢</sub> ، س<sub>٥٧٣</sub> ، س<sub>٥٧٤</sub> ، س<sub>٥٧٥</sub> ، س<sub>٥٧٦</sub> ، س<sub>٥٧٧</sub> ، س<sub>٥٧٨</sub> ، س<sub>٥٧٩</sub> ، س<sub>٥٨٠</sub> ، س<sub>٥٨١</sub> ، س<sub>٥٨٢</sub> ، س<sub>٥٨٣</sub> ، س<sub>٥٨٤</sub> ، س<sub>٥٨٥</sub> ، س<sub>٥٨٦</sub> ، س<sub>٥٨٧</sub> ، س<sub>٥٨٨</sub> ، س<sub>٥٨٩</sub> ، س<sub>٥٩٠</sub> ، س<sub>٥٩١</sub> ، س<sub>٥٩٢</sub> ، س<sub>٥٩٣</sub> ، س<sub>٥٩٤</sub> ، س<sub>٥٩٥</sub> ، س<sub>٥٩٦</sub> ، س<sub>٥٩٧</sub> ، س<sub>٥٩٨</sub> ، س<sub>٥٩٩</sub> ، س<sub>٦٠٠</sub> ، س<sub>٦٠١</sub> ، س<sub>٦٠٢</sub> ، س<sub>٦٠٣</sub> ، س<sub>٦٠٤</sub> ، س<sub>٦٠٥</sub> ، س<sub>٦٠٦</sub> ، س<sub>٦٠٧</sub> ، س<sub>٦٠٨</sub> ، س<sub>٦٠٩</sub> ، س<sub>٦١٠</sub> ، س<sub>٦١١</sub> ، س<sub>٦١٢</sub> ، س<sub>٦١٣</sub> ، س<sub>٦١٤</sub> ، س<sub>٦١٥</sub> ، س<sub>٦١٦</sub> ، س<sub>٦١٧</sub> ، س<sub>٦١٨</sub> ، س<sub>٦١٩</sub> ، س<sub>٦٢٠</sub> ، س<sub>٦٢١</sub> ، س<sub>٦٢٢</sub> ، س<sub>٦٢٣</sub> ، س<sub>٦٢٤</sub> ، س<sub>٦٢٥</sub> ، س<sub>٦٢٦</sub> ، س<sub>٦٢٧</sub> ، س<sub>٦٢٨</sub> ، س<sub>٦٢٩</sub> ، س<sub>٦٣٠</sub> ، س<sub>٦٣١</sub> ، س<sub>٦٣٢</sub> ، س<sub>٦٣٣</sub> ، س<sub>٦٣٤</sub> ، س<sub>٦٣٥</sub> ، س<sub>٦٣٦</sub> ، س<sub>٦٣٧</sub> ، س<sub>٦٣٨</sub> ، س<sub>٦٣٩</sub> ، س<sub>٦٤٠</sub> ، س<sub>٦٤١</sub> ، س<sub>٦٤٢</sub> ، س<sub>٦٤٣</sub> ، س<sub>٦٤٤</sub> ، س<sub>٦٤٥</sub> ، س<sub>٦٤٦</sub> ، س<sub>٦٤٧</sub> ، س<sub>٦٤٨</sub> ، س<sub>٦٤٩</sub> ، س<sub>٦٥٠</sub> ، س<sub>٦٥١</sub> ، س<sub>٦٥٢</sub> ، س<sub>٦٥٣</sub> ، س<sub>٦٥٤</sub> ، س<sub>٦٥٥</sub> ، س<sub>٦٥٦</sub> ، س<sub>٦٥٧</sub> ، س<sub>٦٥٨</sub> ، س<sub>٦٥٩</sub> ، س<sub>٦٦٠</sub> ، س<sub>٦٦١</sub> ، س<sub>٦٦٢</sub> ، س<sub>٦٦٣</sub> ، س<sub>٦٦٤</sub> ، س<sub>٦٦٥</sub> ، س<sub>٦٦٦</sub> ، س<sub>٦٦٧</sub> ، س<sub>٦٦٨</sub> ، س<sub>٦٦٩</sub> ، س<sub>٦٧٠</sub> ، س<sub>٦٧١</sub> ، س<sub>٦٧٢</sub> ، س<sub>٦٧٣</sub> ، س<sub>٦٧٤</sub> ، س<sub>٦٧٥</sub> ، س<sub>٦٧٦</sub> ، س<sub>٦٧٧</sub> ، س<sub>٦٧٨</sub> ، س<sub>٦٧٩</sub> ، س<sub>٦٨٠</sub> ، س<sub>٦٨١</sub> ، س<sub>٦٨٢</sub> ، س<sub>٦٨٣</sub> ، س<sub>٦٨٤</sub> ، س<sub>٦٨٥</sub> ، س<sub>٦٨٦</sub> ، س<sub>٦٨٧</sub> ، س<sub>٦٨٨</sub> ، س<sub>٦٨٩</sub> ، س<sub>٦٩٠</sub> ، س<sub>٦٩١</sub> ، س<sub>٦٩٢</sub> ، س<sub>٦٩٣</sub> ، س<sub>٦٩٤</sub> ، س<sub>٦٩٥</sub> ، س<sub>٦٩٦</sub> ، س<sub>٦٩٧</sub> ، س<sub>٦٩٨</sub> ، س<sub>٦٩٩</sub> ، س<sub>٧٠٠</sub> ، س<sub>٧٠١</sub> ، س<sub>٧٠٢</sub> ، س<sub>٧٠٣</sub> ، س<sub>٧٠٤</sub> ، س<sub>٧٠٥</sub> ، س<sub>٧٠٦</sub> ، س<sub>٧٠٧</sub> ، س<sub>٧٠٨</sub> ، س<sub>٧٠٩</sub> ، س<sub>٧١٠</sub> ، س<sub>٧١١</sub> ، س<sub>٧١٢</sub> ، س<sub>٧١٣</sub> ، س<sub>٧١٤</sub> ، س<sub>٧١٥</sub> ، س<sub>٧١٦</sub> ، س<sub>٧١٧</sub> ، س<sub>٧١٨</sub> ، س<sub>٧١٩</sub> ، س<sub>٧٢٠</sub> ، س<sub>٧٢١</sub> ، س<sub>٧٢٢</sub> ، س<sub>٧٢٣</sub> ، س<sub>٧٢٤</sub> ، س<sub>٧٢٥</sub> ، س<sub>٧٢٦</sub> ، س<sub>٧٢٧</sub> ، س<sub>٧٢٨</sub> ، س<sub>٧٢٩</sub> ، س<sub>٧٣٠</sub> ، س<sub>٧٣١</sub> ، س<sub>٧٣٢</sub> ، س<sub>٧٣٣</sub> ، س<sub>٧٣٤</sub> ، س<sub>٧٣٥</sub> ، س<sub>٧٣٦</sub> ، س<sub>٧٣٧</sub> ، س<sub>٧٣٨</sub> ، س<sub>٧٣٩</sub> ، س<sub>٧٤٠</sub> ، س<sub>٧٤١</sub> ، س<sub>٧٤٢</sub> ، س<sub>٧٤٣</sub> ، س<sub>٧٤٤</sub> ، س<sub>٧٤٥</sub> ، س<sub>٧٤٦</sub> ، س<sub>٧٤٧</sub> ، س<sub>٧٤٨</sub> ، س<sub>٧٤٩</sub> ، س<sub>٧٥٠</sub> ، س<sub>٧٥١</sub> ، س<sub>٧٥٢</sub> ، س<sub>٧٥٣</sub> ، س<sub>٧٥٤</sub> ، س<sub>٧٥٥</sub> ، س<sub>٧٥٦</sub> ، س<sub>٧٥٧</sub> ، س<sub>٧٥٨</sub> ، س<sub>٧٥٩</sub> ، س<sub>٧٦٠</sub> ، س<sub>٧٦١</sub> ، س<sub>٧٦٢</sub> ، س<sub>٧٦٣</sub> ، س<sub>٧٦٤</sub> ، س<sub>٧٦٥</sub> ، س<sub>٧٦٦</sub> ، س<sub>٧٦٧</sub> ، س<sub>٧٦٨</sub> ، س<sub>٧٦٩</sub> ، س<sub>٧٧٠</sub> ، س<sub>٧٧١</sub> ، س<sub>٧٧٢</sub> ، س<sub>٧٧٣</sub> ، س<sub>٧٧٤</sub> ، س<sub>٧٧٥</sub> ، س<sub>٧٧٦</sub> ، س<sub>٧٧٧</sub> ، س<sub>٧٧٨</sub> ، س<sub>٧٧٩</sub> ، س<sub>٧٨٠</sub> ، س<sub>٧٨١</sub> ، س<sub>٧٨٢</sub> ، س<sub>٧٨٣</sub> ، س<sub>٧٨٤</sub> ، س<sub>٧٨٥</sub> ، س<sub>٧٨٦</sub> ، س<sub>٧٨٧</sub> ، س<sub>٧٨٨</sub> ، س<sub>٧٨٩</sub> ، س<sub>٧٩٠</sub> ، س<sub>٧٩١</sub> ، س<sub>٧٩٢</sub> ، س<sub>٧٩٣</sub> ، س<sub>٧٩٤</sub> ، س<sub>٧٩٥</sub> ، س<sub>٧٩٦</sub> ، س<sub>٧٩٧</sub> ، س<sub>٧٩٨</sub> ، س<sub>٧٩٩</sub> ، س<sub>٨٠٠</sub> ، س<sub>٨٠١</sub> ، س<sub>٨٠٢</sub> ، س<sub>٨٠٣</sub> ، س<sub>٨٠٤</sub> ، س<sub>٨٠٥</sub> ، س<sub>٨٠٦</sub> ، س<sub>٨٠٧</sub> ، س<sub>٨٠٨</sub> ، س<sub>٨٠٩</sub> ، س<sub>٨١٠</sub> ، س<sub>٨١١</sub> ، س<sub>٨١٢</sub> ، س<sub>٨١٣</sub> ، س<sub>٨١٤</sub> ، س<sub>٨١٥</sub> ، س<sub>٨١٦</sub> ، س<sub>٨١٧</sub> ، س<sub>٨١٨</sub> ، س<sub>٨١٩</sub> ، س<sub>٨٢٠</sub> ، س<sub>٨٢١</sub> ، س<sub>٨٢٢</sub> ، س<sub>٨٢٣</sub> ، س<sub>٨٢٤</sub> ، س<sub>٨٢٥</sub> ، س<sub>٨٢٦</sub> ، س<sub>٨٢٧</sub> ، س<sub>٨٢٨</sub> ، س<sub>٨٢٩</sub> ، س<sub>٨٣٠</sub> ، س<sub>٨٣١</sub> ، س<sub>٨٣٢</sub> ، س<sub>٨٣٣</sub> ، س<sub>٨٣٤</sub> ، س<sub>٨٣٥</sub> ، س<sub>٨٣٦</sub> ، س<sub>٨٣٧</sub> ، س<sub>٨٣٨</sub> ، س<sub>٨٣٩</sub> ، س<sub>٨٤٠</sub> ، س<sub>٨٤١</sub> ، س<sub>٨٤٢</sub> ، س<sub>٨٤٣</sub> ، س<sub>٨٤٤</sub> ، س<sub>٨٤٥</sub> ، س<sub>٨٤٦</sub> ، س<sub>٨٤٧</sub> ، س<sub>٨٤٨</sub> ، س<sub>٨٤٩</sub> ، س<sub>٨٥٠</sub> ، س<sub>٨</sub>

حتى إذا ما تم لنا ذلك ، كانت كل عبارة لغوية مؤلفة من مجموعة من هذه الرموز ، وأمكن في كل عبارة أن نطابق بين التركيبية الرمزية وما تدل عليه خارج حدود الرموز .

٥

بعد أن نفرغ من وضع رموز دالة على مفردات الأشياء جميعاً — والأشياء إما ذوات فرقة ، أو صفات ، أو علاقات — فإننا نكون بذلك قد مهدنا الطريق وانحأ جلياً لوضع قواعد الصدق لأنواع الجمل المختلفة ؛ فالجمل « ( ص<sub>١</sub> ) س<sub>١</sub> » — ومعناها الفرد المعين س<sub>١</sub> موصوف بالصفة المعينة ص<sub>١</sub> — تكون صادقة لو كان الفرد المعين الرموز له بالرمز س<sub>١</sub> في عالم الأشياء موصوفاً حقاً بالصفة المعينة الرموز لها بالرمز ص<sub>١</sub> ؛ فإذا لم نجد لرمز مرموزاً له كانت العبارة باطلة ، وإذا وجدناه لسكننا رأيناه غير موصوف بالصفة ص<sub>١</sub> كانت العبارة باطلة أيضاً .

على أنه ليست العبارات اللغوية كلها من هذا النوع البسيط ، بل كثيراً ما تكون العبارة مركبة من عدة أجزاء بسيطة ، كأن نصل عبارتين بسيطتين برابطة العطف أو بكلمة « أو » في مثل قولنا « إما أبيض أو أسود » ، أو بكلمة « إذا » في مثل قولنا « إذا غربت الشمس أضأت المصباح » الخ ؛ فإننا لنحكم بالصدق على عبارة مركبة وجب أولاً أن نحلها إلى عناصرها البسيطة ، ثم نطابق بين كل عنصر بسيط ومقابل له في عالم الأشياء ، على النحو الذي أسلفنا ذكره . ومن هنا جاءت النظرية السمانطيقية في معنى « الصدق » حين نصف عبارة ما بأنها « صادقة »<sup>(١)</sup> ؛ فكلمة « صدق » كلمة زائدة لا ضرورة لها ؛ لأن قولك عن عبارة إنها صحيحة مساو لقولك العبارة مجردة عن ذلك الوصف ، فقولك — مثلاً — « ( القمر مستدير ) عبارة صادقة » مساو لجرد قولك « القمر مستدير » .

ذلك لأننا إذا ما نطقنا بعبارة ، كان هناك أماننا شيئان : الشيء الذي نشير إليه بالعبارة التي نطقنا بها ، والعبارة نفسها ؛ والمفروض هو أن العبارة تصوير لشيء ؛ كأننا وضعنا أماننا شيئاً وصورته ، وأصبحت كلمة « صادقة » بغير مدلول ، لأن الشيء المصور ليس فيه جزء اسمه « صدق » ، وإذن فهي اسم بغير مسمى ، أعني أنها رمز لا موجب له ، فيجب حذفه <sup>(١)</sup> .

وواضح أنه لو اقتصر باحث في بحثه على التشكيلات اللغوية وحدها ، أعني لو أنه اقتصر على بحثه للطريقة التي تتكون بها العبارات اللغوية ، والطريقة التي يمكن بها اشتقاق عبارة من عبارة ( وهذان هما قوام السنتاطيقا ) لما كان هناك حاجة إلى استخدام كلمة « صدق » أو كلمة « كذب » إطلاقاً ؛ إذ تبدأ الحاجة إلى استعمال هاتين الكلمتين ، حين نلغز إلى عالم الأشياء والوقائع ، لنرى هل التركيبة اللفظية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع ؛ ولعل هذا هو ما حدا بـ « كارناب » أن يضيف بحثه السمانطيقى إلى بحوثه الأولى في السنتاطيقا ، أى حدا به إلى إضافة طريقة إدراك المدلولات إلى بحوثه الأولى التي اقتصر على تحليل التكوين اللفظى للعبارات ، بغض النظر عن مدلولاتها الخارجية

لكن إذا كان صدق العبارة معناه مطابقتها لشيء الخارجى أو للواقعة الخارجية ، فإذا نقول فى صدق قواعد المنطق نفسها ، مع أن هذه القواعد صدقها ضرورى يستحيل عليه الخطأ ؟ خذ — مثلاً — قاعدة أن النقيضين لا يجتمعان ، فلا يجوز قبول عبارة كهذه « س ولا س » — هذه قاعدة « صادقة » بالضرورة ، فما معنى « صادقة » هنا ، مع أنه ليس هناك فى عالم الأشياء ما نرجع إليه لتطابق بينه وبين قولنا إن « س ولا س لا يجتمعان » ؟

هنا يقول « كارناب » إن قواعد المنطق صادقة بمعنى أننا اتفقنا عليها ، حين

اتفقنا على رموز اللغة وطريقة استخدامها<sup>(١)</sup> ، فقواعد المنطق مختارة منا اتفاقاً ، وصدقها اتفاقاً<sup>(٢)</sup> . كأن يتفق اثنان — مثلاً — على أن يتفاهما برمز معين مثل هذا الرمز « — » على أنه يعنى عدم وجود الشيء الذى يحىء هذا الرمز سابقاً لاسمه ، فإن قال أحدهما « — س » فهم الآخر أن س غير موجود ، فإذا رجدا بعد ذلك أن الرمز « — » يدل دائماً على معنى معين ، لما جاز لها أن يعجبها ، لأن دوام معناه ودوام صدقه هو نتيجة اتفاقهما ، وقد كان فى استطاعتهما أن يتفقا على خلاف ذلك ، كأن يتفقا — مثلاً — على أن الرمز نفسه دال على وجود الشيء الذى يحىء الرمز سابقاً لاسمه . فقولنا عن العبارتين الآتيتين : « نابليون ولد فى كورسكا » و « نابليون لم يولد فى كورسكا » إنهما جملتان متناقضتان ، أى أن الواحدة منهما تنفى الأخرى منطقياً ؛ معناه أننا اصطللحنا بحكم القواعد التى تواضعنا عليها فى اللغة واستعمالها ، على أن كلمة النفى « لم » إذا وجدت فى جملة ، كان معناها أن الجملة تصبح متناقضة مع نفس الجملة إذا خلت منها ، بحيث يستحيل صدقهما معاً أو كذبهما معاً<sup>(٣)</sup> .

ولقد تعرض الأستاذ [أر] لهذه النقطة فشرحها شرحاً واضحاً<sup>(٤)</sup> نلخصه

فيما يلى :

إن مما أدته الحركة التحليلية فى الفلسفة خلال القرنين سنة الأخيرة ، هو أنها أزالـت الإشكال الذى كان يظن أنه ملازم تقضايـا للنطق الصورى والرياضة البحتة ، إذ كان رأى مجمعا على أن هذه التقضايـا صادقة بالضرورة ، لكن نشأت الصعوبة حين أرادوا معرفة كيف أتيح للإنسان أن يعلم عنها أنها صادقة بالضرورة ؛ لماذا

(١) Introduction to Semantics : ص ٣٩

(٢) Carnap, R., Foundations of Logic and Mathematics : ص ١٢

(٣) Carnap, R., Introduction to Semantics : ص ١٤

(٤) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought in the

Twentieth Century, edited by Prof. A. E. Heath)

يكون العالم منطقياً؟ كيف أتيج لنا أن نؤمن بأن قوانين المنطق لن تخالف الواقع؟ الجواب هو أنه لا معنى لقولنا إن العالم منطقي أو غير منطقي، إذ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بكونه منطقياً أو غير منطقي استدلال عبارة من عبارة أخرى؛ والاستدلال المنطقي هو ما تجريه وفق قوانين المنطق، وقوانين المنطق هي قواعد وضعناها لإجراء مثل هذا الاستدلال<sup>(١)</sup>.

إن قوانين المنطق يستحيل أن تتعارض مع الواقع، لأنها في ذاتها لا تقول شيئاً عن الواقع؛ إننا بتطبيقنا لقوانين المنطق نستطيع أن نشق عبارة صحيحة من عبارة أخرى صحيحة، لكن المنطق وحده ليس هو الذي يقول عن العبارة الأولى إنها صحيحة، لأن ذلك موكل إلى الخبرة وحدها؛ كل ما يستطيع المنطق أن يقوله هو أنه إذا صدقت عبارة — أو مجموعة عبارات — وصفية، فلا بد أن تصدق كذلك عبارة وصفية أخرى هي كذا وكذا.

لكن لماذا نلزم أنفسنا باشتقاق العبارة الثانية من العبارة الأولى؟ الجواب هو أننا إذا سلمنا بالعبارة الأولى الصحيحة ورفضنا أن نسلم بالعبارة التي تلزم عنها، فإننا نكون بمثابة من يناقض نفسه.

والسؤال الآن هو: ولماذا ينبغي لنا أن نجتنب مناقضة أنفسنا؟ ليس ذلك لأن العالم مكون على نحو يستحيل معه أن يصدق التقيضان معاً؟ وإذا كان أمر العالم كذلك، فهو إذن عالم يجري على اتفاق مع قوانين المنطق... لكن الجواب على هذا كله هو أنه ليس ثمة ما يلزمنا بالأ تقبل التناقض<sup>(٢)</sup>، إنما هو اتفاق بيننا نشأ عن اتفاقنا على طريقة معينة نستخدم بها لغة التفاهم؛ إننا اتفقنا على أن يكون لأداة النفي « لا » معنى معين، بحيث إذا قلنا عبارة كهذه « قـ و لا قـ » جاءت عبارة بغير معنى، أي لم نجد لها مدلولاً في عالم الأشياء، وليس ذلك لأن في طبيعة

(١) المرجع السابق، ص ٨

(٢) المرجع السابق، ص ٩



العالم نفسه ما يأتى ذلك ، بل لأننا نحن الذين صنعنا لغتنا على نحو يجعل ضم القضية إلى تقيضها لا يفيد وصفاً شئاً .

إن قولنا إن « عدم اجتماع التقيضين » قانون من قوانين المنطق ، مساو لقولنا إننا اتفقنا على استخدام معين لأداة النفي ؛ وكان يجوز لنا أن نبني نسقاً منطقياً آخر يخرج على هذا القانون — قانون عدم اجتماع التقيضين — إذ يجوز لنا مثلاً أن نبداً ببناء المنطق الجديد باشتراطنا صدق « ق ولا ق » ثم نأخذ في استدلال النتائج من هذا الاشتراط الأولي ؛ وعندئذ يكون اجتماع التقيضين هو الصحيح ، وهو الذى ترتب على صدقه صدق القضايا التى تستدل منه ؛ وإذا بدا هذا القول مشكلاً غريباً ، فلأننا نظن أن علامة النفي ستظل فى البناء المنطقي الجديد المقترح ، محفوظة بمعناها الحالى ، مع أنه واضح طبعاً أننا لو أبقينا لها معناها الحالى الذى يجعل عدم اجتماع التقيضين صحيحاً ، استحالة أن يكون اجتماع التقيضين صحيحاً أيضاً<sup>(١)</sup> .

إننا فى تكويننا للغة التى نقرر فيها بيننا أن تكون أداة لنظام ، نكون عندئذ أحراراً فى أى القواعد نضع لهذه اللغة كي تكون أداة صالحة مستقيمة وافية موفية لأغراضها ؛ حتى إذا ما تمت هذه الخطوة لم يعد لنا مجال للاختيار ، وها هنا — كما يقول كارناب — لا ننظر مبادئ المنطق أصراً جزافاً ، بل نصبح ضرورية الصدق ؛ ويرجع صدقها الضرورى هذا إلى أن القواعد السانطيقية ، التى استخدمناها فى بناء العبارات ذوات الدلالة تكفى وحدها لبيان صدقها<sup>(٢)</sup> ، فبادئ المنطق الصورى نتأخّر تلزم بالضرورة عن القواعد السانطيقية التى وضعت لتدخل على العبارات اللغوية معانيها ، ولما كانت هذه القواعد السانطيقية ثابتة أبداً ، كانت النتائج المترتبة عليها — أعنى مبادئ المنطق الصورى — صادقة هى الأخرى صدقاً لا يخطئ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠

(٢) Carnap, R., Meaning and Necessity ص ٢

خذ لذلك مثلاً هذا المبدأ الآتي من مبادئ المنطق الصوري : « إذا كانت كل ص هي أيضاً ص<sub>١</sub> ، ثم إذا كانت كل ص<sub>١</sub> هي أيضاً ص<sub>٢</sub> ، فإن كل ص<sub>٢</sub> تكون أيضاً ص<sub>١</sub> » — هذا مبدأ نقول عنه إنه صادق بالضرورة ، لماذا ؟ لأنه مترتب على المعنى الذي اتفقنا عليه لكلمة « كل » ولكلمة « إذا » ، وإذن فالصدق الضروري للمبدأ المنطقي السالف الذكر ، هو نتيجة تلزم حتماً عن قاعدة سمانتيقية وضعناها لاستخدام بعض الكلمات <sup>(١)</sup> ؛ إن مبادئ المنطق الصوري لا تتطلب — من أجل تصديقها — رجوعاً إلى الخبرة والملاحظة لما يجري في العالم الخارجي ، إذ فيم الخبرة وعلام الملاحظة إذا كنا لم نَمُدَّ استخلاص نتيجة من قاعدة وضعناها نحن لتستقيم لنا معاني كلماتنا وعبارتنا ؟



وما دمتنا في معرض الحديث عن صدق المبادئ المنطقية الصورية ، فيجدر بنا — استكمالاً للموضوع — أن نذكر رأياً لـ « كارناب » جديراً بالنظر والبحث . يفرق « كارناب » بين شيئين هما : (١) « الوصف الشامل لحالة العالم » <sup>(٢)</sup> . و (٢) « مدى صدق الجملة » <sup>(٣)</sup> .

أما « الوصف الشامل لحالة العالم » فقد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة ، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع في أية لحظة زمنية ؛ وسواء كان هذا أو ذلك ، فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة ، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بماله من صفات أو علاقات ؛ فافرض مثلاً <sup>(٤)</sup> أن اللغة التي نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء

(١) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ١٢

(٢) State-description

(٣) Range

(٤) للثل مأخوذ من Pap, A. Elements of Analytic Philosophy : ص ٣٠٤

لثلاثة أفراد، هي ا، ب، ح؛ وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا «أزرق» و«بارد»، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة في «الوصف الشامل» الآتي: ا أزرق ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد معاً، ح لا هو أزرق ولا هو بارد.

وبديهى أنه إذا كان هذا هو «الوصف الشامل لحالة العالم» فهناك جُمْلٌ تصدق فيه وُجُمْلٌ أخرى تكذب فيه؛ فمثلا الجملة القائلة بأنه «إما ا بارد أو ح بارد» صادقة، بينما تكذب جملة كهذه «ا و ح كلاهما بارد».

وهنا تأتى فكرة «المدى»، فلكل جملة مدى من الصدق، يتسع لبعض الجمل ويضيّق لبعضها؛ «ومدى صدق الجملة» يقرره عدد «الأوصاف الشاملة لحالة العالم» — الفعلى منها والممكن على السواء — التى تكون الجملة صادقة فيها؛ فمثلا مدى صدق الجملة «ا إما أزرق أو بارد» أوسع من مدى صدق الجملة «ا أزرق وبارد معاً»، لأن عدد «الأوصاف الشاملة لحالة العالم» التى يمكن أن تتصورها، والتى تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التى تصدق فيها الجملة الثانية؛ ويمكن القول على وجه العموم إن مدى صدق الجملة يتناسب تناسباً عكسياً مع إمكان تنفيذها، أى كلما اتسع إمكان خطئها ضاق مدى صدقها.

وبهذا الذى قلناه نستطيع أن نفرق بين الصدق التجريبي والصدق المنطقي؛ فنقولنا إن «سكان مصر عشرون مليوناً» صادق صدقاً تجريبياً، ومعنى ذلك أنه قول يطابق الحالة الواقعة، لكن يمكن تصور حالات لا حصر لمددها ممكنة الوقوع، ويكون فيها هذا القول خاطئاً؛ فقد كان يمكن أن يكون سكان مصر فصلاً ثلاثين أو أربعين أو خمسين مليوناً أو أى عدد شئت؛ وفى كل حالة من هذه الحالات الممكنة يكون قولنا إن «سكان مصر عشرون مليوناً» قولاً باطلاً؛ فالجملة التجريبية تصدق فى حالة واحدة فقط، هى حالة مطابقتها للحالة الواقعة فعلاً.

وأما الصدق المنطقي فيكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنقضه وتفتنده ؛ فالجملـة الصادقة صدقاً منطقياً ، تصدق في أى وصف يمكن تصوـره للعالم<sup>(١)</sup> ؛ أى أن « مدى صدقها » يبلغ أوسع نطاق ممكن ؛ فقولنا مثلاً : « إذا كانت أ أكبر من ب ، وب أكبر من ح ، كانت أ أكبر من ح » قول صادق صدقاً منطقياً ، لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم ؛ فليس هناك « وصف شامل لحالة العالم » بحيث تكذب فيه هذه العبارة .

وقل هذا نفسه عن الجملة التي تكون باطلة منطقياً ، كالجملة التي يكون فيها تناقض ، فهي جملة باطلة مهما يكن وصف العالم الذي نتصوره .

فجملة مثل « أ . إما أن تكون باردة أو ليست باردة » صادقة صدقاً منطقياً في كل عالم ممكن ، وجملة مثل « أ باردة وليست باردة معاً » باطلة بطلاناً منطقياً في كل عالم ممكن .

ونحن نحكم على الجملة الصادقة صدقاً منطقياً بضرورة صدقها في كل الحالات ، دون حاجة منا إلى مراجعة العالم الواقع ، لا لأن فيها سرّاً عقلياً دفيناً يجعلها لغزاً من الألغاز ، بل لأن القواعد السمانطيقية التي وضعناها لثقتنا تقتضى ذلك .

## ٧

### (٣) السمانطيقا

قلنا إن ميادين البحث اللغوي المنطقي عند « كارناب » ثلاثة ، هي : البراهمانطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى قائله من حيث الحالة الجسمية والنفسية التي صاحبت النطق به ؛ والسمانطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى دلالاته وإلى صدقه وصدق ما يشتق منه ؛ والسمانتائيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى علاقته رموزه بعضها مع بعض ، بنقض النظر عن قائله ، وبنقض النظر عن دلالاته وصدقـه .

وقد أسلفنا القول في الجانبين الأول والثاني ، وسنوجز القول الآن في الجانب الثالث .

يقول « كارناب » إن اللغة تتميز من ناحية بنائها وتكوين عباراتها — أى من الناحية السنتاطيقية — بمجموعتين من القواعد تسمى وفقهما : (١) قواعد التكوين<sup>(١)</sup> و (٢) قواعد التحويل<sup>(٢)</sup> — الأولى تبين كيف تتركب الجملة من الرموز اللغوية الجزئية ، والثانية تبين كيف نشق جملة من جملة أخرى .

فن قواعد التكوين نعرف كيف نبني الجملة البسيطة التي نتحدث عن جزئى واحد في واقعة واحدة ؛ فها هنا لا بد من رمز يرمز إلى فرد معين ، وليكن « س » ثم لا بد من رمز آخر يرمز إلى صفة معينة يتصف بها ذلك الفرد ، وليكن « ص » أو إلى رمز ثالث يرمز إلى علاقة تربط ذلك الفرد بفرد آخر أو أفراد أخرى ، وليكن رمز العلاقة « ع » ورمز الفرد الآخر هو « م » — وبعد أن نفرغ من وضع الرموز لننسى بها الأفراد والصفات والعلاقات ، يتبقى لنا أن نبني الجملة البسيطة بصورها المختلفة ، فنقول مثلاً « ( س ) ص » — أى أن الفرد « س » موصوف بالصفة « ص » — أو نقول « س ع ص » — أى أن الفرد « س » مرتبط بالعلاقة ع مع الفرد ص .

ثم من قواعد التكوين أيضاً نعرف كيف نبني الجملة المركبة من جمل بسيطة ، بواسطة الروابط المنطقية مثل « أو » و « و » و « إذا » — كأن نقول مثلاً : « إما ( ص ) س أو ( ح ) س » — أى أن الفرد س إما موصوف بالصفة ص أو بالصفة ح — أو أن نقول : « ( ص ) س ، و ( ح ) س » — أى أن الفرد س موصوف بالصفة ص ، والفرد س موصوف بالصفة ح — وما دما قد رسمنا الطريق لتكوين الجملة البسيطة والجملة المركبة من رموز نضعها للأشياء والصفات

والعلاقات ، فقد رسمنا الطريق لتكوين العبارات اللغوية كلها .  
تلك هي قواعد « التكوين » ؛ أما قواعد « التحويل » فهي التي تخول  
لنا أن نشقق جملة من جملة ، فمثلا إذا كان لدينا هاتان الجملتان : (١) « إما س  
أو ص » و (٢) « ليس س » جاز لنا أن نشقق العبارة ص .  
ومن قواعد التكوين وقواعد التحويل معا ، نستطيع أن نلم بالقنة كلها من  
حيث مبنى عبارتها ، وعلاقة الرموز اللغوية بعضها ببعض في الجملة الواحدة ،  
وعلاقتها بعضها مع بعض في الصيغ الرمزية المختلفة ؛ وواضح بالطبع أننا ما دمنا  
نحصر أنفسنا في دائرة هذه القواعد وحدها ، فسنتظل في عزلة عن عالم الأشياء  
والحوادث ، سنحدد أنظارتنا بمحدود العبارة اللغوية وأجزائها ، فلا نتجاوز هذه  
الحدود إلى ما وراء العبارة اللغوية من مدلولات تحمل العبارة صحيحة أو كاذبة ؛ وفي  
هذه الحدود السنتاطيقيه حصر « كارناب » نفسه أول الأمر ، ثم خرج عن هذه  
الحدود حين وضع من نطاق بحثه ، بحيث شمل الجانبين الآخرين : جانب السانطيقا  
الذي يربط فيه بين العبارة ومدلولها الخارجى ، وجانب البراجماتيقا الذى يربط  
فيه بين العبارة وقائلها ، وبذلك تكمل جوانب البحث في منطق اللغة .

## ٨

يفرق « كارناب » بين ثلاثة أنواع من العبارات ، هي :

- ١ — عبارة شينية ، أى تتحدث عن شيء ما مباشرة دون توسط اسم ذلك  
الشيء ، كأن تضع على الورق بقعة خضراء ، وتكتب إلى جانبها كلمة أخضر ،  
على اعتبار أن يفهم القارىء مما يراه جملة « هذا أخضر » .  
ومن قبيل ذلك أيضا تكتب — مثلا — الرقم ٤ وإلى جانبه تكتب عبارة  
« عدد زوجي » ؛ فنعدّ هذه العبارة الوصفية « عدد زوجي » تصف الشيء الموصوف  
مباشرة وهو « ٤ » .

- ٢ — عبارة سنطاطيقيه ، وهي التى تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة ؛ كأن

تقول مثلاً « يكتب مكونة من أربعة أحرف » « المرم اسم يطلق على أثر مصري قديم في الجيزة » « المقعد كلمة تقال عن أى شيء معد للجلوس » .

٣ - عبارة تهذبذب بين النوعين السابقين ، فهي مصوغة على نحو يوم بأنها تتحدث عن شيء ما مباشرة ( كأنها من النوع الأول ) بينما هي في حقيقة أمرها تنتمى إلى النوع السناطيقى ( النوع الثانى ) — و « أمثال هذه العبارات سنطلق عليها اسم ( عبارات تتحدث عن أشياء أشياء ) » <sup>(١)</sup> .

« إلى هذا النوع [ الثالث ] الذى يقع وسطا [ بين العبارات الشئية والعبارات السناطيقية ] تنتمى مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التى يقال عنها إنها أبحاث فلسفية » <sup>(٢)</sup> .

« خذ مثلاً بسيطاً لهذا ، فافرض أننا فى مناقشة فلسفية عن فكرة العدد ، أردنا أن نقرر أن هنالك فرقا جوهريا بين الأعداد من جهة والأشياء ( الطبيعية ) من جهة أخرى ... فقلنا هذه الجملة « خمسة ليست شيئا لكنها عدد » ( ج١ ) فظاهر هذه الجملة هو أنها تصف العدد خمسة بوصف معين ، شأنها ذلك شأن هذه الجملة الآتية : « خمسة ليست عدداً زوجياً بل هي عدد فردى » ( ج٢ ) مع أن الجملة الأولى ( ج١ ) فى حقيقة الأمر لا تقول شيئا عن العدد خمسة ، بل هي خاصة بالكلمة ( لا العدد ) خمسة ؛ ويتبين هذا من الصيغة الآتية ( ج٣ ) التى يمكن أن نحلها محل الجملة الأولى ( ج١ ) : « ( خمسة ) ليست كلمة دالة على شيء ، بل هي كلمة دالة على عدد » — فبينما ج٢ عبارة شئية بالمعنى الصحيح [ أى تتحدث عن شيء ما مباشرة دون وساطة كلمة دالة عليه ] ترى أن ج١ عبارة تتحدث عن شبه شيء [ أى توم بأنها تتحدث عن شيء والحقيقة هي أنها تتحدث عن كلمة ] <sup>(٣)</sup> « ~~مفهوم~~ »

(١) Carnap, R. Logical Syntax of Language : ص ٢٨٥

(٢) المرجع السابق . ص ٢٨٥

(٣) المرجع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

إننى أدعو القارئ إلى حصر انتباهه جيدا فى هذه التفرقة التى يبرزها «كارناب» ، أعنى التفرقة بين العبارة التى تتحدث عن شيء ، والعبارة التى ليست كذلك ، فتقوم بأنها تتحدث عن شيء مع أنها تدور حول كلمة ؛ فهذا الصنف الثانى صنف زائف من الكلام ، وهو هام فى بحثنا هذا ، لأن ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذى يدور الحديث فيه عن «أشياء أشياء» على حين أنه يوم بنير ذلك .

ولتوضيح هذه التفرقة بين الصنفين ، سنسوق عدة أمثلة مما أورده «كارناب» فى هذا الصدد :

(ج ١) «محاضرة الأمس كانت عن بابل» — هذه عبارة ظاهرها هو أنها تقرر شيئا عن بابل ، ما دام اسم بابل وارداً فيها ، مع أنها فى حقيقة الأمر لا تقول شيئا على الإطلاق عن مدينة بابل ، بل تقول ما تقوله عن محاضرة الأمس ، وعن كلمة «بابل» — فعلنا بصفات مدينة بابل نفسها لا يتأثر قط بكون ج ١ صادقة أو كاذبة — وما يدل على أن ج ١ تحدثنا عن شبه شيء (لا عن الشيء نفسه) أنها يمكن ترجمتها إلى العبارة الآتية ج ٢ : «فى محاضرة أمس وردت كلمة «بابل» أو ورد تعبير مرادف لهذه الكلمة»<sup>(١)</sup>.

وتحويل الكلام على هذا النحو — من صورته الفاعضة إلى صورته الواضحة — يسميه «كارناب» تحويلا للعبارة من الأسلوب المادى<sup>(٢)</sup> إلى الأسلوب الصورى ؛ ويقول إن العبارات الفلسفية [ الميتافيزيقية ] كلها ينكشف أمرها بهذا التحويل ؛ فعندئذ نرى أن كل ما يسمونه بالمشكلات الفلسفية ليس إلا حديثا عن هذه اللفظة أو تلك ، وليست هى بالحديث عن هذا الشيء أو ذاك ،

---

(١) المرجع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

(٢) الأسلوب المادى هو ضرب من الكلام يريد إثبات شيء عن «أ» فتراه يشبه عن «ب» التى تكون بينها وبين «أ» رابطة ما — وتطبيق هذا على موضوعنا الحاضر هو أننا قد نريد وصف شيء ما بصفة ، فتوجه الوصف إلى الكلمة التى تقل على الشيء ، لما بين الشيء واسمه من علاقة .



بحيث يمكن مراجعة الأشياء لقبول الحديث أو رفضه .

وهناك عدة أمثلة لترجمة العبارات من أسلوبها المادى إلى أسلوبها الصورى<sup>(١)</sup>

مثل ١ — ( الأسلوب المادى ) كانت محاضرة الأمس عن بابل

( الأسلوب الصورى ) فى محاضرة الأمس وردت كلمة « بابل » أو ما يرادفها .

مثل ٢ — ( الأسلوب المادى ) كلمة « الليث » تدل على الأسد

( الأسلوب الصورى ) كلمة « الليث » وكلمة « الأسد » مترادفتان ، أى

يمكن إحلال الواحدة مكان الأخرى أينما وجدناها .

لاحظ أن الأسلوب الصورى فى هذا المثل يوضح لنا كيف أن العبارة

الأولى ( فى أسلوبها المادى ) لا تعنى منطقياً وجود شىء فى عالم الأشياء ؛ فلو ثبت

أن ليس هنالك « شىء » فى الخارج يقابل كلمة الأسد ، لظلت العبارة قائمة ، وهى

أن كلمة الليث مرادفة لكلمة الأسد .

مثل ٣ — ( الأسلوب المادى ) كلمة luna فى اللغة اللاتينية تدل على القمر

( الأسلوب الصورى ) هنالك ترجمة للغة اللاتينية إلى اللغة العربية ، يمكن

بها إحلال عبارات اللغة الأولى مكان عبارات اللغة الثانية ، وفى هذه الترجمة كلمة

« قمر » فى اللغة العربية هى التى تقابل كلمة luna فى اللغة اللاتينية .

مثل ٤ — ( الأسلوب المادى ) الجملة « . . . . . » فى اللغة الصينية معناها

أن القمر كرى .

( الأسلوب الصورى ) هنالك تقابل فى الترجمة بين اللفتين الصينية والعربية ،

بحيث تكون الجملة العربية « القمر كرى » مقابلة للجملة الصينية « . . . . . » .

مثل ٥ — ( الأسلوب المادى ) هذا الخطاب خاص بابن العقاد

( الأسلوب الصورى ) فى هذا الخطاب ترد عبارة « ابن العقاد » أو ما فى

معناها — لاحظ فى هذا المثل أن العقاد قد لا يكون له ابن ، ومع ذلك تظل

(١) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٨٩ ٢٩٠ .

هذه العبارة صادقة ، والذي يكذب هو الخطاب نفسه ، مما يدل على أننا كثيراً ما نَصْدُقُ طالما نحن محصورون في حدود العبارات القنوية نشير ببعضها إلى بعضها الآخر ، حتى إذا ما خطونا خطوة أخرى وحاولنا مطابقة هذه العبارات على الواقع الخارجي وجدناها لا تصور شيئاً .

هكذا يأخذ « كارناب » في سرد الأمثلة التي توضح ما يعنيه بالأسلوبين المادى والصورى في الحديث ، وكيف أن الأسلوب الصورى يكشف عن الزيف المستور في الأسلوب المادى ؛ والذي يهمننا من هذا كله أن العبارات التي نقولها كثيراً ما توهمنا بأنها تتحدث عن أشياء ، وإذا هي لا تخرج عن كونها حديثاً عن كلمات ، وإذن فلا يكون لنا الحق — بناء على تلك العبارات وحدها — أن نزع شيئاً عن الواقع الخارجي .

وهذا واضح بصفة خاصة في العبارات الفلسفية ، « فالحق أنه كثيراً ما تنشأ مواضع للغموض في الكتابات الفلسفية . . . وذلك راجع إلى حد كبير إلى استخدام الأسلوب المادى في الحديث بدل الأسلوب الصورى . . . إذ العبارات الزائفة [ التي تتحدث عن أشياء ] تغفلنا فتوهمنا بأنها تعالج أشياء خارج نطاق اللغة ، مثل الأعداد والأشياء والصفات والخبرات والوقائع والمكان والزمان وما إلى ذلك ، مع أن حقيقة الموقف الذى نعالجه هي أن الأمر كله أسر عبارات لغوية وما بينها من روابط . . . وإتما يخفى ذلك عن أبصارنا بسبب استخدامنا للأسلوب المادى في الحديث ، ولا تتضح حقيقة الأمر إلا بترجمة ذلك إلى الأسلوب الصورى ، أو بعبارة أخرى ، ترجمته إلى عبارات سنطاطيقية تتحدث عن اللغة التي نستخدمها »<sup>(١)</sup> .

وينشأ الغموض في استخدامنا الأسلوب المادى ، لأن هذا الأسلوب يجعل المدركات التي يتحدث عنها مطلقة ، كأنما هي مدركات تحتفظ بمعانيها بالنسبة إلى

كل لغة مهما تكن ؛ مع أنك — لكي يكون حديثك واضحاً دقيقاً — لا بد من تعيين نوع اللغة التي تريد أن تفهم كلامك بالنسبة إلى قواعدها ومواضعاتها ؛ لأن الكلام قد يكون خطأ إذا نسبناه إلى لغة الحديث الجارية ، صواباً إذا نسبناه إلى لغة العلم المتفق عليها بين العلماء .

وكثير جداً من مشكلات الفلسفة ينشأ بين المذاهب المختلفة لأن متحدثاً في مذهب ما يقصد إلى استعمال لغة معينة ، بينما المتحدث في المذهب الآخر يقصد إلى استعمال لغة أخرى ؛ وبهذا يكون الخلاف بينهما اختلافاً في طريقة التعبير ، لا اختلافاً على حقيقة موضوعية خارجية .

خذ مثلاً هذا الخلاف المشهور : هل الشيء الذي أدركه — كالقلم الذي في يدي الآن مثلاً — مركب من معطيات حسية ، أم هو مركب من ذرات مادية خارج حواسي ؟

لو أننا وضعنا أقوال اللذين في أسلوب صوري يوضح نوع اللغة المستعملة في الحديث ، لتبين ألا تناقض بين الرأيين ؛ فالرأيان هما :

( ١ ) الأسلوب المادي	( ب ) الأسلوب الصوري
١ — الشيء مركب من معطيات حسية .	١ — كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل الخالية من الألفاظ الدالة على أشياء ، إذ تشتمل فقط على ألفاظ دالة على معطيات حسية .
٢ — الشيء مركب من ذرات .	٢ — كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل المشتملة على أحداثيات مكانية زمانية ( بالمعنى المفهوم في علم الطبيعة ) .

هذان رجلان ، يقول الأول قولاً ، ويقول الآخر قولاً آخر ، فلو اقتصرنا على استخدام الأسلوب المادى لظهر بينهما خلاف ، أما إذا استخدمنا الأسلوب الصورى لتبين ألا تعارض بين قوليهما ؛ لأن الأول بمثابة من يقول : أنا أستطيع أن أحول الجملة التى فيها لفظة « قلم » إلى مجموعة من الجمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستعمل بدلها المعطيات الحسية التى أدركها ، من لون وصلابة وشكل الخ ؛ وأما الثانى فهو بمثابة من يقول : إنى أستطيع أن أحول الجملة إلى مجموعة جمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستبدل بها أبداً مكانية ووزناً الخ — إنه لا تعارض بين الرجلين ، كل ما فى الأمر أن كلا منهما يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التى يتحدث بها زميله ؛ الأول يقصد بلفظة « قلم » غير ما يقصده الثانى ، فكل منهما صواب بالنسبة إلى اللغة التى يتحدث بها<sup>(١)</sup> .

ونخذ مثلاً آخر مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، تعجب أشد العجب كيف استنفدت من الفلاسفة كل هذا الجزء الذى استنفدته ، وأعنى بها مشكلة العلاقات — فهل العلاقات التى تراها قائمة بين الأشياء حقيقية أم وهمية ؟ فأنا أرى الآن ساعة على مكتبى ، وهى قائمة إلى يمين المصباح وهكذا ، والسؤال مرة أخرى هو : حقيقة أن العالم مكون من عدة أشياء بينها علاقات على نحو ما أرى ؟ أم أنه فى حقيقته كائن واحد لا كثرة فيه ، وبالتالى لا علاقات بين أجزائه ، وإذن فهذه العلاقات التى أراها بين الكثرة الموهومة هى أيضاً وهمية من خلق الإنسان ؟

أما أنصار المذهب الثالى<sup>(٢)</sup> فيأخذون بهذا رأى الثانى الذى ينكر الكثرة وينكر العلاقات بينها ؛ وطريقتهم فى تأييد مذهبهم هذا هى أن يبينوا لك أننا لو فرضنا جدلاً وجود العلاقات بين الأشياء لوقفنا فى تناقض ، مثال ذلك :

(١) راجع للمصدر السابق قسه ، ص ٣٠١ .

(٢) خير مثال ترجع إليه فى هذا هو « برادلى » ، فاقرا الفصل الثالث من كتابه :

Appearance and Reality

والد المقاد مرتبط ارتباطاً ضرورياً بالمقاد ، لأنه محال أن نتصور الوالد بنير تصور الولد ؛ على أن والد المقاد هذا قد يكون مالكا لأرض وقد لا يكون ؛ فلكيته للأرض صفة عرضية ؛ ثم انتقل إلى هذه القطعة من الأرض التي أمامنا ، فمالك هذه الأرض مرتبط ارتباطاً ضرورياً بهذه الأرض ، إذ يستحيل أن نتصور المالك دون أن نتصور ما يملكه ؛ على أن مالك هذه الأرض قد يكون والداً للمقاد وقد لا يكون ، فأبوتة للمقاد صفة عرضية .

غير أنه ربما اجتمعت الصفتان في شخص واحد بيمينه ، فيكون شخص معين والداً للمقاد ومالكا لهذه الأرض في آن مما ؛ وما هنا يقول أصحاب المذهب المثالي : إننا في هذه الحالة نجد أن صفة امتلاك الأرض أصبحت بالنسبة لهذا الشخص الواحد صفة ضرورية وصفة عرضية في وقت واحد ، وهذا تناقض ؛ ولا نجتنب هذا التناقض إلا بإنكار ما افترضناه أولاً ، أي بإنكار أن هناك كثرة من أشياء بينها علاقات .

وموضع الخطأ عند أصحابنا المثاليين في هذه المشكلة ، هو استخدامهم للأسلوب المادي في الحديث ، ولو استعملوا الأسلوب الصوري لانكشف لهم الخطأ عن حقيقة الموقف : فالحقيقة هي أن كلمة « المقاد » لا المقاد نفسه هي التي ترتبط بعبارة « والد المقاد » لا بالوالد نفسه ؛ وكذلك عبارة « هذه الأرض » لا قطعة الأرض نفسها ، هي التي ترتبط بعبارة « مالك هذه الأرض » فالأمر كله روابط بين ألقاظ وعبارات لا بين الأشياء التي تمثلها هذه الألقاظ والعبارات ؛ وبالتالي فلا إشكال هناك عن حقيقة العالم الخارجي<sup>(١)</sup> .

## أخطاء مطبعية

المطأ	المنحة	الطر	المصواب
يصل	٢٩	١٥	يتصل
الغرض	٤٠	١٤	الغرض
عليه	٥٥	٩	عليها
كان	٥٥	٢٢	كان
القول	٦٠	٧	القبول
الغرض	٧١	٩	الغرض
التي	٧٨	٢٢	الذي
المحدثات	٨٠	١٩	المحسّنات
Potivism	٩٧	هامش	Positivism
الإنسا	١١١	٦	الإنسان
بالاستعمال	١١٣	٣	بالاستعمال الملى
الصف	١٣٧	٢٠	الصفات
ينفرد	١٤٢	٥	ينفرد دونهم
بل	١٤٣	١٣	لا

# دلیل

آعمال منطقية ۱۸۸ — ۲۰۰  
أوجین ۱۲۷  
اینتین ۱۹

## (ب)

بارکلی ۹، ۳۴، ۳۵، ۹۷، ۱۲۶  
بارمنیدس (مهاورة) ۳۳، ۱۲۵، ۱۹۹  
بارنز (دكتور) ۸۴  
براجاپلیقا ۲۰۴ وما بعدها  
براهلی ۱۲، ۱۳، ۸۰، ۸۳، ۱۲۵  
برود (دكتور) ۱۴۲  
برهان ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳،  
۱۴۴، ۱۴۱، ۹۷، ۶۵

بمدی ۵۳

بنام ۱۴۶

پوپر ۱۹۵

پین ۱۳۲، ۱۳۳

پیرس (شارل) ۱۲۲

پیرسن (کارل) ۱۴۶

یکن ۴۴ — ۴۶

## (ت)

تاریخ ۹۲، ۹۳، ۹۴  
تحصیل حاصل ۷۹، ۸۱، ۸۷، ۸۸،  
۹۲

تحقیق ۸۵ وما بعدها

تحقیق ضعیف ۹۲

تحقیق قوی ۹۲

تحقیق مباشر ۹۵، ۹۶، ۹۷

تحقیق غیر مباشر ۹۵، ۹۶، ۹۷

تحلیل (الفضیة) ۵۳، ۷۸، ۷۹، ۸۱،  
۱۹۵

## (۱)

آیر، ۳۴، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶،  
۱۷۸، ۲۰۲، ۲۱۳

ایندیز ۱۹۴، ۱۹۵

انصال مباشر (مدرس) ۱۸۰، ۱۸۱

اتفاق (فی الرأی) ۱۱۴ وما بعدها

اختلاف (فی الرأی) ۱۱۴ وما بعدها

أخلاق ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۵۸، ۱۱۲

وما بعدها

إرادة ۱۵

أرسطو ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۳۶،

۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۱۴۶

استنبیح ۱۴۲

استعماله ۸۹ وما بعدها، ۱۲۹

اسکولائیة ۲۴، ۲۵، ۲۰۸

اسم إشارة ۷۶

اسم علم، ۷۶، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳،

۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۱

اسم کلی ۱۹۳

أشياء نضالاً ۹۷

أشياء مدركات ۷۶، ۱۰۵

أضداد ۱۵۳

أفلاطون ۵، ۳۳، ۳۶، ۱۲۵،

۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۱،

۱۹۳

إللیدس ۴۳

إلریطس ۱۹۴

اقله ۱۵، ۳۹، ۴۸، ۵۰، ۶۱،

۷۱، ۷۴، ۱۴۱

إلیافة ۱۷۴، ۱۸۲

أندرونیفوس ۷۰

تحليل فلسفي (تميزه من التحليل المنطقي)

١٥٥ وما بعدها ، ١٦١

تحويل (قواعد عند كارناب) ٢١٩ وما بعدها

تجريد ٧١

ترانسندنتال ٤٩ ، ٥٦

تركيب (القضية) ٥٣ ، ٧٨ ، ٧٩ ،

١٩٥ ، ٨١

تصورات منطقية ٢٠٠

نضائيف ١٥٤

تعريف ١٤٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢

تصميم ٥٧ ، ٧١

تكوين (قواعد عند كارناب) ٢١٩ وما بعدها

تورشل ٤٦

### (ج)

جاليليو ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦

جامعة فينا ١٤٠

جال ١١٠ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٨٧

الجمهورية ١٤٦

جنس ٧١ ، ٧٢

جوه ١٦ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٨١ ، ١٩٣

### (ح)

حاضرات حبية ١٠ ، ١١

حدس ١٣ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩

حرية ٤٨ ، ٥٠

حكمة (عند أرسطو) ٧١ ، ٧٣

حل (جملة) ١٢٠ ، ١٤٩ ، ١٥٠

### (خ)

خداخ الموائس ٩٣

خلود ٤٨ ، ٥٠

خير ١١٠ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٨٧

### (د)

حالة قضية ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،

١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ،

١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ،

١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ١٩٩

الدلالة المفهومة ١٨٩ هامش ، ١٩٠

دوجا طبقية ٦١ ، ٦٢

ديالكتيك ٣٣

ديكاروت ٤٣ ، ٦٢ ، ٩٨

### (ذ)

ذات ٧٥ ، ٧٧ ، ٩٧

ذاتية ٥٩ ، ٦٠

### (ر)

رامزي ١٤٨ ، ١٦٤ ، ١٧٥

رايشنبانغ ١٤٠

رنتاردت ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٧

رئيس (سير ديفيد) ٧٤ ، ١٢٨ ، ١٢٩

رسل ١٩ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ١٢٣ ، ١٤٠ ،

١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ٢٠٠

رمز كامل ١٧٨

رمز ناقص ١٧٧ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ،

١٨٦ ، ١٨٧

روح ٦٠ ، ٦٥ ، ١٤٣ ، ١٧١

### (س)

سارتر ١٣٢

سببية ١٨ ، ٢٢ ، ٣٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ،

٥٩ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧

سينوزا ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٥ ، ١٣٦



شئان أمين ٤٩  
عدد ٧١ ، ١٥٦ ، ١٨٣ ، ٢٠٠  
عدم ٢٢ ، ٦٩ ، ١٠٨ ، ١٥١ ، ٢٠١  
عقل ٥٠ ، ٦٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨  
٨٩ ، ١٢٥ ، ١٨١ ، ١٨٦ ، ١٨٧  
القل النظرى ٥١ ، ٥٠  
علامات ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ،

١٩١

العلم الأولى ٢٠١  
العلم الأول ( عند أرسطو ) ٧٠ ، ٧٣  
عنصر ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٤ ،  
٣٥ ، ٥٩ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٥ ،  
١٠٦ ، ١٢٥

## ( ف )

فاعلية ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢  
فردا ١٩١  
فرض ٦٠ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٧  
فرض سابق ٣٧ وما بعدها ، ٦٤ ، ٦٥ ،  
٧١  
فلسفة العلوم ٢٠١ — ٢٠٣  
الفهم المشترك ١٤٢ وما بعدها ، ١٦٠  
فئات ١٨٢ — ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،  
١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧  
فئة ذات عضو واحد ١٨٤  
فئة ثلاثة ١٥٢ ، ١٨٤  
فيزيكا ( كتاب أرسطو ) ٧٠

## ( ق )

قانون ٦٥ ، ٦٦ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢  
قيل ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١  
قضية ٣٣ ، ٣٤ ، ٦١ ، ٦٨ ، ٨١ ،  
٨٦ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ١١٩ ،  
١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٤٩ ،  
١٥٢ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٨١ ،

سفرات ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ١٤٦  
سمانطيقا ٢٠٤ وما بعدها إلى آخر الفصل  
سمانطيقا وصفية ٢٠٨  
سمانطيقا مجردة ٢٠٨  
سيمبوتيقا ٢٠٣ وما بعدها إلى آخر الفصل  
سنتانطيقا ٢٠٤ وما بعدها ، ٢١٨ — ٢٢٧  
سو ( الدكتوروة روث ) ١٦

## ( ش )

شرطية ( جملة ) ١٢٠  
شليك ( مورتر ) ١٤٨  
شئ ( تحليل الكلمة ) ٧٦  
الشئ في ذاته ١٦ ، ٢٢ ، ٥١ ، ٨٣ ،  
١٠٥ ، ٢٠١  
شيكبير ١٦٣

## ( ص )

صدق ( النظرية السمانطيقية ) ٢١١ وما بعدها

## ( ط )

طاليس ٤٦  
طه حين ١٧٢ ، ١٧٣

## ( ظ )

ظواهر ٥١ ، ١٠٦ ، ١٢٣

## ( ع )

العالم الخارجى ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠  
عبارة وصفية ١٦٢ — ١٨٢ ، ١٨٣ ،  
١٨٥ ، ١٨٧  
العبارة الوصفية العامة ١٦٤ — ١٧٢ ،  
١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١  
العبارة الوصفية الخاصة ١٧٢ — ١٧٩ ، ١٨٠

(م)

- ماخ ١٤٦  
ماصدق ١٨٣  
مبادئ أولية ٥٩ — ٦٨  
مثال أفلاطوني ٨٨ ، ١٧١ ، ١٩٣ ، ٢٠١  
مثالي ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥  
مجموعة غير معروعة ( عند « واينهد »  
و « رسل » ) ١٩٥ ، ١٩٧  
محول ٣٣ ، ٣٤ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ١٥١ ، ١٥٣  
مدرك زائف ٧٦  
مدى ( في نظرية الأنماط النقطية ) ١٩٠  
مسلمات ٦٠  
مشكلات فلسفية ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢٩ ، ١٦  
مصطفى عبد الرازق ٢٩ ، ٧٥  
مطلق ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٨١ ، ٢٠١  
للظهور والحقيقة ( كتاب برادلي ) ١٢  
معرفة ٢٢ ، ٣٤ ، ٦٣ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٨٠ ، ١٨١  
منى كل ٨  
مفهوم ١٨٣  
مفولات ٦٥  
مل ( ستيورات ) ١٢١ ، ١٤٦ ، ١٤٧  
مليش ٣٢  
المنطق الرمزي ١٧٠  
مور ١٥ ، ١٧ ، ٣٠ ، ١٣٧ ، ١٤١ —  
١٦١ ، ١٧٦ حاشي  
مورس ٢٠٦  
موضوع ٣٣ ، ٣٤ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٩١  
ميتافيزيكا ( كتاب أرسطو ) ٧٠  
مينونج ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨

- ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ، ١٩٨  
قضية ابتدائية ٥٢ ، ٥٣  
قضية أولية ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٥٨ ، ١٦٨  
قضية بديهية تحليلية ٥٥ ، ٥٤  
قضية بديهية تركيبية ٥٥  
قضية قانونية ٥٢ ، ٥٣  
قضية قبلية تحليلية ٥٣ ، ٥٥  
قضية قبلية تركيبية ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦  
قيمة ( في دلالات القضايا ) ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨  
قيم ( في الأخلاق والجمال ) ٢٢ ، ١١٠  
وما بعدها ١٥٠ ، ٢٠١

(ك)

- كارناب ٧ ، ٣٠ ، ٧٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢٠١ —  
٢٢٥  
كانت ١٦ ، ٣٦ ، ٣٧ — ٨٣ ، ٦٨ ، ١٤٦  
كيفية ٧٢  
السكندى ٢٩  
كوردخورت ٢٠٧  
كمبردج ( مدرسة فلسفية ) ١٤٣

(ل)

- لانجير ( سوزان ) ١٩  
لاهوت ٧١ ، ٧٣  
لغة الأشياء ٢٠٩  
لغة الفصح ٢٠٩  
لفظ بنائي ٧٥ ، ٩٩  
لفظ شئى ٧٥ ، ٩٩  
لوك ٣٤ ، ٣٥ ، ١٤٦  
لينتز ٩٨ ، ١٢٥

(ن)

نالميون ١٩٧، ١٦٩، ٩٤  
 قس ٣٥، ١٠٣، ١٠٤، ١٨١  
 ١٨٧  
 قد (عند كات) ٣٧ — ٦٨، ١٤٦  
 قد العمل الخامس ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٤٧  
 ٥٠، ٤٨  
 كيسان ٨٩، ٩١، ٢١٤، ٢١٥  
 نوع ٧١، ٧٢  
 نيون ١٩، ٦٥، ٦٦، ٦٧

(هـ)

هملت ١٦٩  
 هجل ٩٧، ١٢٥  
 هوس ١٧٤، ١٨٢، ١٨٣  
 هوية ٣٤  
 هيدجر ١٠٨  
 هيوم ٢٥، ٣٤، ٣٥، ٦٥، ١١٩  
 ١٤٦

(د)

والبة ١٤٤، ١٤٥

واينهد ١٩٥، ١٩٧

وتختين ٣، ٩، ١٦، ١٧، ٢٧،

٢٠٢، ١٤٨

واجب ٥٨، ٥٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٨

وجود (علم — عند أرسطو) ٧٣

الوجود ٧٥، ٧٦، ٩٧، ١٠٧، ١٠٩،

١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ١٩٨

١٩٩

الوجود الخامس ٧٣، ٧٤

الوجود الضيق ١٧٩، ١٨٢

الوجودية ١٣٢

وزدم ١٤٨، ٢٠٣

وصف (نوع من المرفة عند رسل) ١٨٠،

١٨١

وضعية منطقية ١٦، ٢٣، ٢٨، ٥٠،

٥١، ٥٦، ٥٨، ٨٣، ٨٤،

٩٧، ٩٨، ١٠٥، ١١٩، ١٢٠،

١٣٨، ١٤٦، ١٩٨، ٢٠٣

وشرل ١٧٥ وما بعدها ١٧٩، ١٨٠،

١٨٢

(ي)

يولوج ١٣٤

I 14613803

B 12967142